Bibliothek theologischer Klassiker

Schleiermachers

Christliche Sittenlehre.

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen.

Den **Zweck** dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der **Auswahl** der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das **gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie** bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Die „Bibliothek theologischer Klassiker" erscheint in Reihen von je 12 Bänden. Jeder Band, auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, 15—20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2.40 käuflich; bei Abonnement auf eine ganze Reihe von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

Erste Reihe (1888)

Band 1: **Bücherkleinode evangelischer Theologen.** Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgegeben von Professor Lic. Dr. Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

Die „Bücherkleinode" enthalten Beiträge von etwa 200 Theologen der verschiedensten Richtung, Eigenart und Lebensstellung, hauptsächlich aus Deutschland. Wegen Raummangel seien hier nur beispielsweise genannt: Baur, Beyschlag, Büchsel, Delitzsch, Düsterdieck, Erdmann, Frank, Frommel, Gerok, Godet, Hausrath Hilgenfeld, Kautzsch, Kögel, Kohlschütter, Lechler, Lipsius, Löber, Luthardt, Scherer (Paris), Sell, Stöcker, Julius Sturm, Wangemann, Zittel, Zöckler. Auszüge aus dem Werke bieten die bei der folgenden Anzeige der weiteren Bände der Bibliothek — jedoch ohne Nennung von Namen — angeführten Charakteristiken.

Das Buch hat bereits seine Geschichte. Vierzehn Tage nach Ausgabe der ersten Auflage mußte infolge der starken Nachfrage der Druck der zweiten Auflage begonnen werden; die holländische Zeitschrift „Stemmen voor Waarheit an Vrede" brachte einen 15 Seiten langen Artikel über das Buch, das für die Kenntnis des heutigen deutschen Protestantismus höchst wichtig sei, und der Pariser Pastor Mouron hat eine gleiche Umfrage an die protestantischen Theologen französischer Zunge gerichtet.

Band 2: **Luthers** reformatorische Hauptschriften (95 Thesen; An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprache und selbst deren Rost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit." „Nicht seine Kollegien waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Aufblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen."

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Lommatzsch. 2. Aufl.

„Gewinnen mich für die Theologie", „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium", „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht", „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen". „Das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, ‚die Gebildeten unter ihren Verächtern'", „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungskraft". „So eigentümlich und kräftig wie in den ‚Reden über die Religion' . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefaßt worden".

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwickelung nicht unterdrückt, sondern gefördert"; „giebt große Veranlassung zur Selbstprüfung"; „man hat's hier nicht mit einem Buche, sondern mit einem Manne zu thun, der in amtlicher Erfahrung gereift ist, Altes und Neues aus dem reichen Schatze seines Herzens hervorbringt. Er ersetzt den Kollegen, Vater, Seelsorger, dem jeder Neuling im Amte getrost sich überlassen kann und jeder Erfahrene beipflichten muß."

Band 7: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Claus Harms, „ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer in Halbheit zerflossenen Zeit" (Pelt) stellt sich in diesem Werke selbst vor nach Wesen und Entwickelung. Der Band vertritt zugleich die Stelle einer Einleitung zu Band 5 und 6.

Band 8—9: **Gottfried Menkens** Homilien in Auswahl und mit Einleitung von Professor D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümeln verschmähende Beredtsamkeit", „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreichelnden Spielen und Hereinziehen von Fremdartigem".

Band 10: **Theremin,** Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

Aus keinem Buch kann man besser predigen lernen, als aus diesem. Ich lese es alle halbe Jahr wieder und bin gewiß, unsere evangelische Predigt würde im Durchschnitt ungleich höher stehen, wenn man von Theremin den Unterschied zwischen Rede und Abhandlung lernte. In den als Einleitung vorangeschickten Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden giebt Theremin Mitteilungen aus seiner Bildungsgeschichte. Ferner sind seine interessanten Gespräche über die geistliche Beredsamkeit, die Leichenrede, das Erwachen, Don Quichote und über die deutschen Universitäten beigefügt.

Band 11: **Johann Georg Hamann.** Auswahl aus seinen Briefen und Schriften, eingeleitet und erläutert von Professor Lic. Dr. Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters, ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß ge-

Bibliothek

theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

Siebenunddreißigster Band:

Friedrich Schleiermachers Christliche Sittenlehre. I.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Christliche Sittenlehre

in

Vorlesungen

(Wintersemester 1822—1823)

von

Friedrich Schleiermacher.

Aus Nachschriften herausgegeben

von

L. Jonas

(1843).

Erster Teil.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Vorbemerkung.

Die folgenden Blätter bieten von den verschiedenen Darstellungen der christlichen Sittenlehre, die Schleiermacher in Vorlesungen gegeben hat, die vollständigste, wie sie L. Jonas seiner Herausgabe („Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt", Berlin, G. Reimer 1834), zugrunde gelegt hat. Für dieselbe standen dem Herausgeber fünf Nachschriften von Zuhörern (Beerbaum, Bobertag, Hohnhorst, Vangerow und eine weitere unbekannten Ursprungs) zur Verfügung. Parallelen und Ergänzungen aus späteren Vorlesungen beizufügen, schien dem Zweck dieser Neuausgabe nicht zu entsprechen.

Inhalt.

Allgemeine Einleitung.

Unter christlicher Sittenlehre versteht man eine geordnete Zusammenfassung der Regeln, nach denen ein Mitglied der christlichen Kirche sein Leben gestalten soll. Eine so allgemeine unbestimmte Vorstellung von der christlichen Sittenlehre kann uns aber nicht genügen, die wir eine wissenschaftliche Darstellung der Disziplin anstreben, eine solche also, welche alles einzelne, was als Materiale der Lehre vorkommt, auf den allgemeinen Begriff zurückführt, den wir als die Form des Ganzen aufzuheben haben; wir müssen daher alles in jener allgemeinen Vorstellung Gegebene genauer bestimmen und auf einen größeren Zusammenhang zurückführen.

Wenn wir nun zuvörderst bei dem Namen „Christliche Sittenlehre" stehen bleiben, so liegt darin schon eine doppelte Entgegensetzung, die wir verfolgen müssen. Christliche *Sitten*lehre setzt allgemeine christliche Lehre und noch andere christliche Lehre voraus, als Sittenlehre, und so stellen wir ihr natürlich gegenüber die christliche *Glaubens*lehre, als ihr koordiniert und entgegengesetzt, und so mit ihr zur christlichen Lehre gehörend. *Christliche* Sittenlehre dagegen setzt voraus, daß es noch andere Sittenlehre geben müsse, als christliche. Was ist nun hier der natürliche Gegensatz? Das ist nicht

so leicht zu bestimmen. Unchristliche wäre die bloße Negation und gäbe keinen Gegensatz. Sehen wir auf das dem Christlichen zunächst Analoge, so könnten wir an jüdische, mohammedanische und ähnliche Sittenlehre denken. Aber da würden wir nur auf eine Mannigfaltigkeit getrieben, nicht auf einen reinen Gegensatz; sie bezögen sich jede auf eine bestimmte Weise des Glaubens und hätten alle das gemein, daß sie religiöse Sittenlehre wären. Doch eben dieser Ausdruck religiöse Sittenlehre führt uns nun wieder auf ein einfaches Entgegengesetztes; denn Sittenlehre wird auch überall als eine philosophische Disziplin, auf philosophische Prinzipien zurückgeführt, aufgestellt. Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische macht einen allgemeineren Anspruch, denn sie will jeden binden, der sich zur Einsicht der philosophischen Prinzipien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann.

Als christliche Sittenlehre ist also unsre Disziplin christliche Lehre, und die christliche Glaubenslehre steht ihr als ergänzender Teil zur Seite; als christliche Sittenlehre ist sie die besondere Sittenlehre des Christentums, und die philosophische steht ihr gegenüber als Totalität aller Sittenlehre; womit aber nichts anderes gesagt ist, als einerseits: unsere Disziplin soll christliche Lehre sein, aber nicht Glaubenslehre, und anderseits: sie soll Sittenlehre sein, aber nicht philosophische. Liegt hierin nun etwas mehr als ein bloß Negatives? Machen christliche Glaubenslehre und christliche Sittenlehre zusammen die ganze christliche Lehre aus? Und kann es zweierlei Sittenlehre geben, eine religiöse und eine philosophische?

Wir müssen unsere Disziplin ansehen als einen organischen Teil des gesamten theologischen Studiums. Giebt es nun in dem ganzen Organismus der theologischen Wissenschaft

ein drittes, welches als Lehre könnte der Glaubenslehre und Sittenlehre koordiniert sein? Wohl nicht; denn wenn wir Glaubenslehre und Sittenlehre herausnehmen aus dem Umfange der theologischen Disziplinen, so ist alles übrige entweder eine τέχνη, eine Kunstlehre, und tritt dann also aus dem Begriffe der christlichen Lehre heraus, oder reine Geschichte, und ist als solche dann auch nicht unter den Begriff der christlichen Lehre zu fassen. Das ist auch immer allgemein anerkannt worden, wenngleich nicht von allen auf gleiche Weise. Gewöhnlich nennt man jene beiden Disziplinen zusammen die systematische, thetische, didaktische Theologie und sondert sie als solche von der historischen und praktischen. Ob es zu diesen dreien ein viertes Gebiet giebt kann uns hier ganz gleichgültig sein; fragen wir aber, ob jemals zur systematischen Theologie noch ein drittes gerechnet ist, so lautet die Antwort verneinend. Doch dieses darf uns noch nicht genügen, sondern wir müssen nachweisen, daß die christliche Lehre nichts anderes sein kann, als einerseits Glaubenslehre, und anderseits Sittenlehre. Indem wir uns aber diese Aufgabe stellen, sehen wir beide als zwei an, als voneinander unterschieden und als einander entgegengesetzt in diesem Unterschiede. Fragen wir nun hier zuvörderst auch wieder die Geschichte, so finden wir, daß diese Unterscheidung selbst auch nicht immer bestanden hat, sondern beide als ein Ganzes in der thetischen Theologie sind behandelt worden. Die Trennung erfolgte erst spät, und diese Thatsache nötigt uns, den ganzen Gegenstand zugleich noch von einer andern Seite zu betrachten, nämlich in Beziehung auf die Form.

Woher die jetzige Teilung der christlichen Lehre in die beiden Disziplinen? Hätte nur der große Umfang des Ganzen sie angeraten, so wäre sie rein mechanisch und in

einer wissenschaftlichen Behandlung durchaus unstatthaft. Es muß also einen andern Grund für sie geben, oder sie wäre besser unterblieben. Von welcher Art ist denn das überhaupt, was man christliche Lehre nennt? Aus der Art, wie die christliche Lehre entstanden ist sowohl in ihrer wissenschaftlichen als in ihrer volksmäßigen Gestalt, geht hervor, daß sie sich ganz und gar auf die christliche Kirche gründet und bezieht, und eine Darstellung derselben ist nur brauchbar, wenn sie das enthält, was in der christlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll, und was auch als solches nur aus der Idee der christlichen Kirche abgeleitet ist. Daher auch von jeher jedes Bestreben, die christliche Kirche selbst zu demonstrieren, d. h. jedes Bestreben, durch Gedankenverknüpfung nachzuweisen, daß sich niemand der Teilnahme an der christlichen Kirche entziehen dürfe, von der christlichen Lehre selbst immer ist getrennt worden. Jenes war immer das, was schon in der ältesten Zeit als Apologetik ist aufgestellt worden, und hat sich auch in späteren Zeiten nur in derselben Weise wiederholt, nämlich immer getrennt von der christlichen Lehre selbst. Sätze also, die ihrem Inhalte nach den Sätzen der christlichen Lehre analog sind, aber ohne Beziehung auf die christliche Kirche vorgetragen und aus ganz allgemeinen Prinzipien demonstriert werden, können nicht als Sätze der christlichen Lehre angesehen werden, die alle, nicht auf dem Begriffe des Menschen, sondern des Christen, nicht auf dem Begriffe der menschlichen Gesellschaft, sondern der christlichen Kirche beruhen, die nicht ἐπιστῆμαι, sondern δόγματα, d. h. ἃ δέδοκται τῇ ἐκκλησίᾳ sein müssen. Und wodurch unterscheiden sich diese Sätze der christlichen Lehre von andern? Dadurch, daß, wer sie anerkennen soll, notwendig zuvor ein Christ sein muß. Aber ist das nicht eine leere Behauptung?

Denn gehen wir zurück auf die Zeit der Entstehung der christlichen Kirche, wo zuerst Menschen Christen wurden auf dem Wege des mündlichen Verkehrs, der Überredung, der Überzeugung: was trugen ihnen denn diejenigen vor, durch welche sie bekehrt wurden? Doch nichts anderes, als die Elemente der christlichen Lehre; und so scheint man keinen Unterschied machen zu können zwischen Sätzen der christlichen Lehre und Sätzen, die zur Annahme der christlichen Lehre bewegen sollen. Gehen wir aber weiter und fragen wir: Wie verhält sich denn die Entwickelung der einzelnen christlichen Lehrsätze aus der Voraussetzung, aus der Anerkennung der christlichen Kirche, zu der Entwickelung, deren man sich bedient, um sie zur Anerkennung zu bringen? so kann man nicht behaupten, daß beides dasselbe sei. Denn wenn verschiedene Meinungen ausgeglichen werden sollen über die christliche Lehre selbst, und jemand nicht anerkennen will, daß etwas zur christlichen Lehre gehöre, so muß man ihm zeigen, daß er mit demselben zugleich sein Interesse an der christlichen Kirche aufgeben müsse, daß mit demselben die Voraussetzung selbst stehe oder falle. Wenn dagegen erst das Interesse an der Kirche erzeugt werden soll, so kann man nicht auf dieselbe Weise verfahren, sondern dann gilt es, etwas in dem Menschen zu erwecken, was noch nicht in ihm ist. Jene erste Art der Entwickelung einzelner christlicher Lehrsätze aus der Voraussetzung ist ein analytisches Verfahren; nicht so dieses Bestreben, das Interesse am Christentum zu erzeugen, dessen Entstehen notwendig als eine neue Schöpfung angesehen werden muß. Jene Unterscheidung ist also keineswegs nur Wortstreit, indem diejenigen, für welche es eine Entwickelung der christlichen Lehre giebt, über die Voraussetzung vollkommen einig sind und nur sehen wollen, daß sie auch in der genaueren Entwickelung des

einzelnen einig bleiben. Und hiermit haben wir nun dasjenige, wodurch sich die christliche Lehre, in wissenschaftlicher Form vorgetragen, von anderen dem Inhalte nach analogen Wissenschaften bestimmt unterscheidet. Die Darstellung der christlichen Lehre, sei sie noch so streng wissenschaftlich, unterscheidet sich immer dadurch, daß dabei zurückgegangen wird auf dasjenige im Menschen, was ihn zum Christen macht, auf den Glauben; so daß wir, bei dem eigentlichen Inhalte unserer theologischen Disziplin stehen bleibend, sagen müssen: Die christliche Sittenlehre soll als Sittenlehre Lebensregeln vortragen, aber als christliche Sittenlehre nur so, daß sie zeigt, wer ein Christ sein wolle, der müsse sein Leben in diesem oder dem Falle gerade so einrichten und nicht anders. Die philosophische Sittenlehre trägt auch Lebensregeln vor, aber nicht so, daß sie auf eben diese Voraussetzung, sondern, Anspruch machend auf allgemeine Gültigkeit, immer nur auf die Voraussetzung zurückgeht, daß, wer nach einem bestimmten schon vorher festgesetzten Begriffe ein Mensch sein wolle, auch nur so könne handeln wollen, wie diesem Begriffe gemäß vorgeschrieben werde. Freilich könnte man auch hier wieder sagen, die Unterscheidung sei leer und bloßer Wortstreit; denn da die christliche Kirche sich keine absolute Grenze setze vielmehr wirklich behaupte, daß jeder Mensch ein Christ sein solle, so brauche man ja nur aus dem allgemeinen Begriffe Mensch zu entwickeln, daß jeder nur ein rechter Mensch sei, wenn er ein Christ sei, um auch der christlichen Sittenlehre den Charakter der Allgemeingültigkeit zu sichern und sie auf das Prinzip der philosophischen zu basieren. Aber das ist nichts als Schein; denn wenn auch die Entwickelung der allgemeinen Notwendigkeit des Christentums möglich wäre, so könnte sie doch nie in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehören, und eine Darstellung, welche

diesen Umweg machte, würde die innerste Einheit der Sittenlehre, den Zusammenhang der einzelnen Sätze als einer Analyse des eigentlich Christlichen, durchaus verletzen.

Diese Grenzverwirrung zwischen der theologischen und der philosophischen Disziplin ist nicht gerade entstanden, aber immer wieder beschützt durch die oben angeführten Benennungen, besonders durch die Benennung: systematische Theologie. Denn was wir ein System nennen, dem schreiben wir allgemeine und unumstößliche Gültigkeit zu, und so ist es natürlich, daß wir auch nur von einem System der Erkenntnis wissen wollen. Nennt man also die christliche Lehre in wissenschaftlicher Form systematische Theologie, so wird dadurch die Vorstellung begünstigt, sie sei ein Teil des Systems aller menschlichen Erkenntnis. Ließe sich nun das Christentum begreifen in dem allgemeinen Zusammenhange aller menschlichen Erkenntnis auf rein wissenschaftlichem Wege, dann wäre es richtig. Aber die Notwendigkeit des Christentums ist nicht zu demonstrieren, und versuchte man es, so würde man sein Wesen aufheben, wie es sich denn auch niemals ausgegeben hat für eine Gesellschaft von Wissenden, nie für etwas, was auf dem Wege der Demonstration könnte erhalten und ausgebreitet werden. Wäre es anders, so hätte seine Verbreitung auf der Technik des wissenschaftlichen Verfahrens beruhen müssen, ganz gegen Christi und seiner Jünger klare Aussprüche, ganz gegen die Geschichte des Christentums. Was sich demonstrieren läßt, ist rein menschlich; aber das Christentum hat sich immer dafür ausgegeben, nicht durch einen rein menschlichen Prozeß entstanden zu sein und zu bestehen, sondern durch einen göttlichen, und zwar nicht einen allgemeinen, sondern einen besondern göttlichen. Ein Demonstrieren-wollen des Christentums hebt also den eigentümlichen Charakter desselben auf, und ein

Zurückführen-wollen der christlichen Lehre durch Demonstration der Notwendigkeit des Christentums auf den allgemeinen Prozeß des menschlichen Erkennens wird immer eben dieselbe Wirkung haben. Daher ist es nur mit einer gewissen Restriktion, daß man die christliche Lehre in wissenschaftlicher Form systematische Theologie nennen kann.

Neuerdings nun hat man eine andere Bezeichnung gewählt und gesagt, die Darlegung der christlichen Lehre sei etwas rein Geschichtliches. Ihre Wahrheit liegt schon in dem dem oben aufgestellten, die christliche Lehre enthalte nur die in der Kirche geltenden Sätze. Aber sie ist doch auch sehr angefochten. Ist nämlich die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre nur die Auseinandersetzung dessen, was in der christlichen Kirche gilt, und will man sie deshalb für etwas Geschichtliches halten, so muß man freilich unterscheiden, was zu einer Zeit gilt, und was zu einer andern. Wohl, sagt man nun, dann giebt es aber keine allgemeine christliche Lehre; jede Darstellung der christlichen Lehre als etwas Fertiges wird sich dann immer auf ein Ver-Vergangenes beziehen. Und in dieser Schärfe gefaßt ist das allerdings nicht zu leugnen. Aber man muß nur nicht vergessen, daß die Beweglichkeit jedes geschichtlichen Ganzen doch auch ihr bestimmtes Maß hat, und so giebt es eine Darlegung der christlichen Lehre auch für die Gegenwart, aber freilich keine allgemein gültige. Das thut indes der Sache nicht den mindesten Eintrag. Die Darstellungen der christlichen Lehre können nicht gleich sein in den verschiedenen Perioden, deren jede anderer bedürftig ist und fähig; denn gesetzt auch, es gäbe eine etwa aus dem zehnten Jahrhundert, die unserer jetzigen gleich wäre, schwerlich würde sie damals als christliche Lehre anerkannt sein, weil schwerlich jemand sie würde verstanden haben.

Immerhin also können wir dabei stehen bleiben, daß jede Darstellung der christlichen Lehre eine geschichtliche ist, aber sie darf deswegen nicht aufhören, auch eine systematische zu sein; sowie anderseits dabei, daß jede eine systematische ist, aber sie darf nie rein systematisch, sondern muß immer nur geschichtlich systematisch sein. Eine Darstellung der christlichen Lehre, welche bloß sagte: Das ist der jetzt geltende Ausdruck des Glaubens, wäre etwas bloß Geschichtliches. Eine solche aber, welche das Mannigfaltige nicht als Aggregat betrachtet, sondern es auf seine Einheit zurückführt und in seinem Zusammenhange darstellt, welche zeigt, daß man, wenn man das eine so denkt, das andere dann notwendig so denken muß, eine solche Darstellung ist nicht mehr bloß geschichtlich, sondern auch systematisch, und das ist auf diesem Gebiete das Wissenschaftliche. Je mehr der systematische Charakter hervortritt, desto mehr kann der geschichtliche zurückgedrängt werden, und umgekehrt, ohne daß deswegen der eine ganz verschwinden dürfte. Das verschiedene Verhältnis aber des einen zum andern wird immer auch Einfluß haben auf die Ausführlichkeit und Genauigkeit der Behandlung. Wir haben gesagt, jede Darstellung der christlichen Lehre könne nur sein eine Darlegung dessen, was in der christlichen Kirche als Lehre gilt. Dies ist freilich nicht zu allen Zeiten dasselbe, aber wenn doch das Christentum selbst etwas in dem Wechsel Festzuhaltendes sein soll, so muß es auch etwas in ihm geben, was unter der Gestalt von christlicher Lehre sich überwiegend gleich gleibt. Ginge man nun darauf aus, diese weniger veränderlichen Elemente der christlichen Lehre allein darzustellen, so würde sich eine solche Darstellung auch weniger auf die einer bestimmten Zeit eigentümliche Auffassungsweise beziehen; abstrahierend von den Veränderungen, denen die Elemente der christlichen Lehre sind unterworfen

gewesen, würde man für das, was übrig bliebe, am vollständigsten den inneren Zusammenhang nachweisen können, die Masse aber müßte in demselben Maße zusammenschwinden, als das Geschichtliche verdrängt und das Systematische auf das Maximum getrieben würde. Wollte man sich aber gar die Aufgabe stellen, den geschichtlichen Charakter gänzlich zu verwischen, so würde man etwas Unausführbares unternehmen. Denn zuvörderst haben wir doch gar kein anderes Mittel der Darstellung, als die Sprache, und diese ist selbst in allen ihren Elementen beständig der Veränderung unterworfen; jedes ihrer Elemente hat seine Geschichte. Damit ist aber eine für alle Zeiten sich gleich bleibende Darstellung rein unmöglich. Nimmt man dazu, daß das Christentum sich über eine große Menge von Völkern und über verschiedene Sprachgebiete verbreitet, und daß das Interesse an Lehre und Wissenschaft nicht immer an denselben Punkt gebunden bleibt, sondern von einem Volke und Sprachgebiete zum andern wandert, wie wir denn das Christentum zuerst in der griechischen, dann in der lateinischen und jetzt vornehmlich in der deutschen Sprache wissenschaftlich behandelt sehen, so geht auch daraus hervor, daß selbst die relativ vollkommenste Darstellung des Unveränderlichen in der christlichen Lehre sich nicht immer gleich bleiben kann, weil es immer von Zeit zu Zeit aus einem Sprachgebiete in das andere muß übertragen werden. Und zuletzt ist zu bedenken, daß sich das Unveränderliche in der christlichen Lehre vom Veränderlichen mechanisch gewiß nicht, aber auch organisch auf keine Weise trennen läßt; denn überall ist das Hervortreten in Gedanken und Wort schon das Veränderliche, das hinter Gedanken und Wort liegende Innerste ist freilich das Übereinstimmende, das Identische, aber das läßt sich als solches äußerlich nie mitteilen. Wenn man also auch oft

die christliche Lehre aus andern Standpunkten mit Fug und Recht geteilt hat in Grundlehren und andere: das Unveränderliche der christlichen Lehre kann man weder diese nennen noch jene. Wer ein schlechthin Unveränderliches in der christlichen Lehre aufstellen will, der kann es immer nur auf Kosten der Bestimmtheit. Unser Hauptsatz ist doch: Christus ist der Erlöser der Menschen. So lange man ihn nun in seiner Allgemeinheit hält und Christus oder Erlöser unbestimmt läßt, können ihn freilich auch alle Ketzer adoptieren; beginnt man aber, ihm Subjekt und Prädikat zu bestimmen, und damit wird er eigentlich auch erst Darstellung der christlichen Lehre, so beginnt er auch ein Veränderliches zu sein. Und ebenso nun umgekehrt, wenn wir das Vorwalten des Geschichtlichen ins Auge fassen; denn damit muß notwendig die Masse wachsen, wie sie mit dem Übergewichte des Systematischen schwinden muß. Und auch was das Extrem betrifft, verhält es sich im wesentlichen hier nicht anders als dort. Denn soll alles in die Darstellung kommen, was in der christlichen Kirche zu irgendeiner Zeit gilt, jedes nach dem Maße, in welchem es gilt; sollen auch die Privatmeinungen alle nebeneinander gestellt werden; soll so alles Geschichte werden in der christlichen Lehre bis auf die Anordnung, so wird damit auch einerseits Unmögliches, Unausführbares angestrebt, anderseits, so weit es ausgeführt werden kann, das Christliche vernichtet; denn wie das Systematische, auf sein Maximum gebracht, das Christliche bis auf den Punkt verallgemeinert, daß es nichts mehr enthält, als was jeder ohne Ausnahme sogleich zugeben kann, weil er daraus zu machen imstande ist, was er will, so individualisiert das Geschichtliche, ins Extrem getrieben, die christliche Lehre bis auf den Punkt, daß an eine christliche Kirche nicht mehr zu denken ist. Denn ist die christliche Lehre nichts

als ein Aggregat individueller Ansichten, und ist keine andere Einheit darin, als die subjektive Persönlichkeit des einzelnen, so ist das Prinzip Quot capita tot sensus und damit eo ipso die Auflösung der Kirche gesetzt. Nicht weniger aber die Vernichtung der christlichen Lehre selbst, die immer nur auf der Voraussetzung der christlichen Kirche ruht.

Wenn nun im Vortrag der gesamten christlichen Lehre der systematische und der geschichtliche Charakter vereinigt sein müssen, wie steht es um das Verhältnis ihrer Zweige, der Glaubenslehre und der Sittenlehre? Ist kein Gegensatz zwischen beiden: wie hat man sie trennen können? Sind sie entgegengesetzt: wie hat man sie so lange ineinanderhalten können?

Offenbar müssen wir sagen: Die christliche Sittenlehre ist auch Glaubenslehre. Denn das Sein in der christlichen Kirche, auf welches die christliche Sittenlehre immer zurückgeht, ist durchaus eine Glaubenssache, und die Darstellung der christlichen Lebensregeln ist überall nichts als die weitere Entwickelung dessen, was in dem ursprünglichen Glauben der Christen liegt. Und ist nicht die christliche Glaubenslehre auch Sittenlehre? Allerdings; denn wie ließe sich der christliche Glaube wohl darstellen, ohne daß die Idee des Reiches Gottes auf Erden dargestellt würde! Das Reich Gottes auf Erden aber ist nichts anderes als die Art und Weise des Christen zu sein, die sich immer durch Handeln muß zu erkennen geben, die Darstellung der Idee des Reiches Gottes auf Erden also nichts anderes als Darstellung der Art und Weise des Christen, zu leben und zu handeln, und das ist christliche Sittenlehre. Und so scheinen denn beide gar nicht entgegengesetzt, sondern die eine in der andern im wesentlichen mitenthalten, so daß nichts natürlicher scheint, als daß beide miteinander verbunden wurden, zumal die

neutestamentlichen Schriften, so sehr ihr didaktischer Teil sich auch schon dem wissenschaftlichen Vortrage nähert, und ebenso auch die Vorträge der ausgezeichnetsten Lehrer in homiletischer Form, durch welche sich die Kirche den christlichen Sinn zu erhalten und zu erhöhen immer bemüht gewesen ist, von einer Trennung beider nichts wissen. Gehen wir aber in dieser geschichtlichen Betrachtung weiter und sehen wir, wie sich die Verbindung geartet hat, so kann uns nicht entgehen, daß die Elemente der christlichen Sittenlehre immer sehr zu kurz kamen. Woher das? In der scholastischen Zeit besonders ist in dem dogmatischen Lehrgebäude eine große Ausführlichkeit; es werden Dinge behandelt, die uns als Nebensache erscheinen, praktischen Inhalts zuweilen, aber ganz unwesentlich für die christliche Sittenlehre, wie z. B. die Art, mit den sakramentlichen Elementen umzugehen, die Verehrung der Heiligen, als Anhang zum Gebet, u. dgl. m.; das der Sittenlehre wesentliche dagegen kam wenig zum Vorschein, und so erzeugte sich das Gefühl, dieses sei für sich in einer eignen Disziplin zu behandeln, wenn es in sein volles Licht gestellt werden solle. Hätte aber so nichts vorgelegen als ein Mißbrauch der Verbindung von Glaubenslehre und Sittenlehre, so wäre allerdings die Aufhebung des Mißbrauchs, aber keineswegs die Spaltung der christlichen Lehre in zwei Disziplinen aufgegeben gewesen. Diese muß also besser begründet sein, wenn sie soll gerechtfertigt werden können.

Fragen wir: Wie können denn Sittenlehre und Glaubenslehre vereint ein Ganzes bilden? so müssen wir sagen: Auf sehr verschiedene Weise, weil jede an sich gar verschiedene Anordnungen als möglich denken läßt. Wenn wir auf den ältesten Typus zurückgehen, so ist nicht zu leugnen, daß man zuerst in der christlichen Sittenlehre davon ausgegangen ist,

alles unter der Form des Gebots zu behandeln und auf den der jüdischen Gesetzgebung angehörigen Dekalogus zurückzuführen. Diesen hat man in die beiden Tafeln eingeteilt, deren eine die Pflichten gegen den Nächsten enthält. Wie konnte sich das in ein Korpus der gesamten christlichen Lehre stellen? Entweder konnte man dabei zurückgehen auf die Einheit der jüdischen und der christlichen Offenbarung, und die ganze christliche Sittenlehre gleich da aufstellen, wo die Theorie der Offenbarung vorgetragen zu werden pflegt, also in der Einleitung, oder man konnte sie nach den beiden Tafeln teilen und die Pflichten gegen Gott anschließen an die Lehre von Gott, die Pflichten gegen den Nächsten aber an die Lehre von der Kirche, oder von dem Reiche Gottes auf Erden. Endlich konnte man auch die ganze Sittenlehre an diesen letzten Ort versetzen. Was nun zuerst die Methode betrifft, die Sittenlehre zu teilen und die Pflichten gegen Gott und die Pflichten gegen den Nächsten mit verschiedenen Abschnitten der Glaubenslehre zu verschmelzen, so bietet sie große Schwierigkeiten dar. Denn wenn die Lehre von Gott in der Glaubenslehre gewöhnlich behandelt wird als Lehre von den göttlichen Eigenschaften, so will sich keine der sogenannten Pflichten gegen Gott auf eine der sogenannten göttlichen Eigenschaften besonders beziehen lassen, und es wird immer nichts übrig bleiben, als die Lehre von den Pflichten gegen Gott als Ganzes nur als Korollarium zu der ganzen Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu behandeln. Und dasselbe wird sich sagen lassen von den Pflichten gegen den Nächsten, sofern sie an der Lehre von der Kirche abgehandelt werden sollen; eine gleichmäßige Verteilung dessen, was sich als christliche Sittenlehre sondern und zusammenfassen läßt unter das, was sich als christliche Glaubenslehre sondern läßt und zusammenfassen, ist nicht

möglich, sondern das erste wird, auf seine Weise geteilt und zusammengefaßt, immer nur an einigen Stellen des andern, nachdem auch dieses auf seine Weise geordnet ist, darzustellen sein. Wenn aber schon dieses nicht genügt, so wird noch viel weniger die andere Methode befriedigen können, die das Ganze der Pflichtenlehre entweder in die Einleitung einschiebt, oder an die Lehre von der Kirche anhängt. So ist es also, wenn die Sittenlehre als Pflichtenlehre behandelt wird. Aber nicht anders würde die Sache zu stehen kommen, wenn die Sittenlehre im Verein mit der Glaubenslehre als Tugendlehre aufgestellt werden sollte, als Lehre von den Früchten des Geistes, wie die Schrift sie nennt, oder unter welcher Form sonst; immer würde die Sittenlehre ganz oder stückweise nur an einen locus der Glaubenslehre oder an einige verwiesen werden, und so scheint es, daß kein recht regelmäßiger, wohlgestalteter Organismus entstehen kann, wenn man Glaubenslehre und Sittenlehre zwar vereinigt, aber doch so vortragen will, daß auch die christlichen Lebensregeln in besonderer Form hervortreten.

Diese Bemerkung nun konnte freilich darauf führen, die beiden Disziplinen zu trennen, wir können sie aber doch nur als Indikation ansehen, um uns von hier aus bestimmter zu orientieren und die Sache von innen heraus zu begründen.

Was ist denn die Grundvoraussetzung, deren ganze Entwickelung alle christliche Lehre sein soll? Verständigen wir uns darüber, aber ohne uns an eine bestimmte Terminologie zu binden, denn das könnte leicht zu Verwirrungen und Mißverständnissen führen. Aber auch für ein sehr unwissenschaftliches Verfahren könnte es gehalten werden, so daß wir uns also genauer darüber erklären müssen. Die Sache scheint diese zu sein.

Wo auf einem Gebiete des Wissens eine Terminologie schon ganz feststeht, so daß alle Ausdrücke für alle denselben Wert haben, da ist die Sache selbst auch schon fertig und kann in ihrer eigentlichen Wissenschaftlichkeit keine Veränderung mehr erfahren. Hieraus kann man unmittelbar folgern, daß die Feststellung einer Terminologie nicht der Anfang, sondern die Vollendung der wissenschaftlichen Behandlung ist; vor der Vollendung ist auch die Terminologie nur unvollendet und nicht allgemein zum Grunde liegend, also kann es vor der Vollendung auch wohl ganz untadelhaft sein, daß man ganz von vorne anfängt. Für die theologischen Wissenschaften ist aber noch eine ganz eigene Begründung dieses Verfahrens möglich. Wenn es nämlich wahr ist, daß die theologischen Wissenschaften aus dem christlichen Glauben entstanden sind, nicht umgekehrt der christliche Glaube aus den theologischen Wissenschaften: so muß es eine Zeit gegeben haben, wo das Christentum zwar ist dargestellt worden, denn sonst hätte es sich nicht verbreiten können, aber nicht in wissenschaftlicher Form. Hier sehen wir also das Wissenschaftliche nicht rein für sich aus dem wissenschaftlichen Streben, sondern aus dem unwissenschaftlichen sich entwickeln, und das dominierende Motiv ist die Verbreitung des Christentums. Wie verhält sich nun ein unwissenschaftlicher Sprachgebrauch zu einem wissenschaftlichen? Es kommt dabei alles auf diese beiden Differenzen zurück. In jenem hat jeder Ausdruck eine gewisse Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit, welche durch den wissenschaftlichen Sprachgebrauch muß ausgemerzt werden; und anderseits, im unwissenschaftlichen Sprachgebrauche giebt es mannigfaltige Darstellungsmittel für jedes einzelne Element, wo man sich der Differenz nicht bewußt ist, d. h. eine unvollkommene Synonymie, welche durch den wissenschaftlichen

Sprachgebrauch ebenfalls muß aufgehoben werden. Auf diese beiden Punkte also kommt es an. Nun ist es freilich nicht möglich, sich anders über einen Gegenstand zu erklären als, indem man einen Sprachgebrauch zu fixieren sucht. Allein es giebt auch ein früheres, nämlich nur die Identität des Gegenstandes festzustellen, was man, so lange es noch keinen bestimmten Sprachgebrauch giebt, in allen Sprachweisen bewerkstelligen muß, die in dem gegebenen Gebiet vorkommen. Ehe also überhaupt christliche Liebe dargestellt werden kann, muß in einer Gesellschaft zusammengehöriger Menschen dasjenige gewesen sein, was die Menschen zu Christen macht, und indem man sich darüber in den verschiedenen Beziehungen des Lebens verständigt hat: so ist eben daraus die christliche Lehre entstanden. Ließe sich aber die Sache nicht ebenso gut auch umkehren? Könnte man nicht sagen, durch die Darstellung der christlichen Lehre ist erst dasjenige in die Menschen hineingekommen, was sie zu Christen macht? Auch das ist wahr. Denn wie sind Menschen Christen geworden? Dadurch, daß ein Christ darstellte, was in ihm war und es mitteilte auch in Form der Rede; also durch Darstellung der christlichen Lehre. Aber wo ist der Anfang? In Christo, in welchem ursprünglich, vor allen Darstellungen und Mitteilungen, dasjenige ist, was Menschen zu Christen macht und von welchem es ausgegangen ist. Und so nach dieser Analogie ist es überall bei der Verbreitung des Christentums; das Christsein selbst ist vor der christlichen Lehre zu setzen, und diese ist nur entwickelte Darstellung dessen, was Menschen zu Christen macht. Was ist aber dieses? Eine Erkenntnis? Allerdings. Eine Handlungsweise? Auch. Da handelt es sich aber gleich wieder um die Priorität und Posteriorität, und wir werden sagen müssen, daß, wenn einer die Handlungsweise obenan stellt,

und die Erkenntnis davon ableitet, ein anderer dagegen es umkehrt, beide gleich recht haben. Wer aber die Erkenntnis voransetzt, die Handlungsweise nur als das In-Übereinstimmung-bleiben-wollen des ganzen Lebens mit der Erkenntnis, dem wird es natürlich sein, die christliche Lehre als ein Ganzes vorzutragen, aber so, daß, was den Charakter der Glaubenslehre ausmacht, das Fundament wird und die Sittenlehre nur das Korollarium. Wer dagegen als das ursprünglich Christliche im Menschen eine bestimmte Art und Weise zu sein und zu handeln setzt, der wird auch die christliche Lehre als Ganzes vortragen, aber nun umgekehrt so, daß, was den Charakter der Sittenlehre an sich trägt, das Fundament bildet und die Glaubenslehre nur eingeschoben wird als Korollarium. Wenn, geschichtlich die Sache angesehen, vor der Trennung beider Disziplinen immer und überall nur der erste Weg eingeschlagen ist, der zweite nie und nirgend bei der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Lehre: so beweist das nicht, daß beide Anschauungs- und Verfahrungsweisen nicht wirklich parallel seien, sondern nur eine gewisse Einseitigkeit des bisherigen Verfahrens, deren Gründe leicht zu finden sind in dem ganzen Zustand der menschlichen Kultur zu der Zeit, als die christliche Lehre anfing wissenschaftlich entwickelt zu werden; denn die theoretisch spekulative Richtung beherrschte alle übrigen und die menschlichen Verhältnisse waren so wenig gesetzmäßig entwickelt, daß es kaum möglich gewesen wäre, eine Darstellung unter der anderen Form hervorzubringen. Gehen wir aber darauf zurück, daß die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre immer erst wird aus der unwissenschaftlichen, so müssen wir sagen, hier hat gerade diese Form überwiegend ihren Sitz; denn indem man den Sinn, das Gefühl für die wahre Heiligung zu erregen suchte, die doch

eine Art ist zu sein und zu handeln, so machte man das Ethische zur Grundlage, und wie sich das Selbstbewußtsein damit verband, ließen sich hernach die Glaubensregeln daraus entwickeln. Immer also wäre es möglich, eben dieselbe Behandlungsweise auch einmal wissenschaftlich herauszubilden; nur auf unserm Wege liegt es nicht, und es ist auch überhaupt nicht mehr an der Zeit, nachdem einmal eine Trennung beider Disziplinen eingeleitet ist. Steht es nun so, daß die Grundvoraussetzung, das, was den Menschen zum Christen macht, mit gleichem Rechte ursprünglich als Erkenntnis und als Handlungsweise kann abgefaßt werden, so folgt, daß sie wesentlich die Indifferenz von beiden sein muß. Diese müssen wir aufsuchen, und finden wir dann, daß ein anderer Prozeß ist das Entstehen der Handlungsweise und ein anderer das Entstehen der Erkenntnis, so werden wir den Grund der Trennung beider Disziplinen begriffen haben.

Was ist denn der Unterschied zwischen der Mitteilung, welche die christliche Gemütsbeschaffenheit erzeugt, und den christlichen Lehrsätzen, welche sie nur darstellen? Kein anderer, scheint es, als daß jene Mitteilung ein bewegendes Element hat, was der wissenschaftlichen Darstellung fehlt. Man könnte freilich sagen, auch diese sei bewegend, weil sie doch auf Überzeugung ausgehe, und jene bewege auch nicht anders, als indem sie überzeuge. Aber die Sache ist diese. Wenn wir zurückgehen auf das Verfahren Christi und der Apostel in ihrem Bestreben, die christliche Gemütsverfassung zu begründen, so gingen sie freilich auch darauf aus zu überzeugen, also dieselbe Bewegung hervorzubringen, wie die wissenschaftliche Darstellung. Wovon wollten sie überzeugen? Davon, daß die Kriterien, die das Alte Testament von dem Messias aufstelle, in der Person Jesu sich sämlich vereinigten.

Aber wir können doch nicht leugnen, daß von einer gewissen Seite aus dieser Prozeß, die Juden zur christlichen Gemeinschaft zu bringen, kein eigentlich ursprünglicher war, weil dabei an einem schon gegebenen, nämlich an den im Alten Testamente begründeten Zustand angeknüpft und zunächst nur Berichtigung der vorhandenen Einsicht beabsichtigt wurde. Ursprünglicher war schon die Predigt des Johannes; denn indem er die vergessene Idee des Messias wieder hervorzuheben und die Stimmung für das von demselben zu stiftende Gottesreich hervorzubringen bemüht war, war in seiner Thätigkeit das bewegende Element das primitive, und von Erweckung einer Überzeugung über die Person des Messias, wie in der apostolischen Predigt, nicht die Rede. Ja wir müssen sagen, in jedem Übergange von irgendeiner einzelnen Form der Religion zur christlichen ist das Ursprüngliche notwendig immer gemischt mit einem Abgeleiteten. Fingieren wir also, es könnte ein reiner Gegensatz aufgestellt werden zwischen einem frommen Menschen und einem absolut unfrommen, worin bestände denn der ursprüngliche Unterschied zwischen beiden, der zuerst aufgehoben werden müßte, wenn ein unfrommer fromm werden sollte? Da werden wir gleich in dem Negativen übereinkommen. Nicht darin, daß der eine Begriffe hätte, die dem andern fehlten, und auch nicht darin, daß der eine Sätze bejahte, die der andere verneinte. Denn setzen wir einen absolut Unfrommen, dem auch der Begriff von Gott fehlt, würden wir nun sagen müssen, er sei fromm geworden, wenn und dadurch, daß ihm dieser Begriff mitgeteilt wäre? Gewiß nicht; denn es läßt sich in abstracto wohl denken, wie denn überall Analogieen dazu sind, daß er mit dem Begriffe von Gott doch noch kein Interesse an demselben gewonnen hätte. Freilich ist ein Mensch, dem dieses Interesse absolut fehlte, d. h. ein absolut unfrommer

Mensch, eine bloße Fiktion; aber wenn wir nun auch nicht über die Grenzen der Wirklichkeit hinausgehen, so sehen wir doch, daß beides gar sehr verschieden ist, den Begriff haben und das Interesse daran, und daß das eine nicht das Maß sein kann des andern. Denn es giebt Menschen, in denen das Verkehr mit dem Begriffe größer ist, als das Interesse, die den Begriff bloß als dialektischen Stoff behandeln; und es giebt andere, in denen das Interesse sehr lebendig ist, die Fähigkeit mit dem Begriffe umzugehen aber sehr gering. Und hierin liegt nun schon, daß es ein anderer Akt sein muß, den Begriff, und ein anderer, das Interesse daran zu erzeugen, daß also die Frömmigkeit nicht erzeugt werden kann durch eine Mitteilung, die kein anderes bewegendes Element hat als das überzeugende, welches bloß vermag Begriffe zu erzeugen. Dieses vorausgesetzt, haben wir freilich noch nichts gefunden von dem, was wir zunächst suchen, denn das Gesagte gilt gleichmäßig von den Sätzen der Glaubenslehre und der Sittenlehre; beide sind nicht ein Ursprüngliches, sondern ein zweites. Aber wenn nun das Ursprüngliche, welches wir voraussetzen, der Zustand der Frömmigkeit ist, und für uns spezifisch der Zustand der christlichen Frömmigkeit: wie beziehen sich denn nun die Sätze, welche die sogenannte dogmatische und diejenigen, welche die ethische Seite der christlichen Lehre bilden, auf verschiedene Weise auf diesen Zustand? Die Beantwortung dieser Frage ist unsere eigentliche Aufgabe. Indem wir aber den Zustand selbst an den Ausdruck Interesse geknüpft und von dem Zustand der bloßen Überzeugung unterschieden haben, so müssen wir dieses freilich zuvörderst auf etwas Bestimmteres zurückführen. Was ist denn eigentlich das Wesen des Zustandes der Frömmigkeit? Wie wir gesehen haben, nicht das, gewisse Vorstellungen zu haben, sondern

die Vorstellungen als solche sind dabei immer nur das Sekundäre. Diese Unterscheidung scheint aber spezifisch nur den Besitz und den Komplexus der Sätze der Glaubenslehre dem Zustande der Frömmigkeit selbst gegenüberzustellen; wir müssen also eine andere Beziehung suchen, die uns ebenso spezifisch die Sätze der Sittenlehre dem Zustande der Frömmigkeit gegenüberstellt. Auch diese Sätze enthalten Vorstellungen, aber nur solche, deren Gegenstände Handlungen sind und Handlungsweisen. Ist nun etwa das Ursprüngliche in dem Zustande der Frömmigkeit das Handeln selbst? Fingieren wir einen Menschen in einem Zustand, in welchem ihm alles Handeln nach außen abgeschnitten ist: kann er demohnerachtet fromm sein? Allerdings. Etwas anderes also ist Handeln nach außen und etwas anderes Frömmigkeit. Aber giebt es nicht auch ein inneres Handeln? Gewiß; denn können wir das ganze Sein des Menschen in den Zustand des Handelns auflösen, ist der Mensch ein Agens und kann er nie etwas anderes sein, so wird er entweder in einem Handeln sein müssen, durch welches etwas außer ihm, oder in einem Handeln, durch welches etwas in ihm verändert wird. Jede Meditation z. B., durch welche unbestimmte Vorstellungen bestimmt werden, ist ein inneres Handeln. Ist nun etwa der Zustand der Frömmigkeit identisch mit diesem Handeln nach innen? Gewiß nicht. Gänzliche Trennung beider kann freilich auch nur Fiktion sein, aber das Wahre werden wir doch nur finden in der Differenz des Verhältnisses beider in jedem Momente. Nämlich kein Moment ist rein verschwindend im Leben des Menschen, sondern jeder hat seinen Einfluß auf alle folgenden, durch jeden wird also auch das Innere des Menschen verändert. Insofern ist also auch jeder, folglich auch jeder Moment der Frömmigkeit, ein Han-

deln nach innen. Ist dieses beides aber immer in demselben Maße beisammen? Können wir sagen, jeder Moment ist in demselben Maße, als Frömmigkeit in ihm gesetzt ist, auch ein solcher, durch welchen Veränderungen im Innern hervorgebracht werden? Nein; beide können auch in verschiedenem Verhältnisse zu einander stehen, sowohl in jedem Menschen zu verschiedenen Zeiten, als in verschiedenen Menschen zu derselben Zeit. Das ist für sich klar und tritt uns auch auf allen anderen Gebieten entgegen. Denn welche Veränderung im Menschen oder welches Handeln nach außen, wozu er sich entschließt, wir betrachten mögen: Antrieb und Wirkung stehen nicht notwendig immer in demselben Verhältnisse, sondern diese kann sehr gering sein, wo jener sehr mächtig ist, und umgekehrt. Und so können wir denn das eigentliche Handeln, das nach innen und das nach außen gehende, sehr bestimmt von der Frömmigkeit unterscheiden, wie wir bestimmt unterscheiden gelernt haben den Begriff und das Interesse an seinem Gegenstande. Aber nun kommen wir auch von selbst dahin, klar zu übersehen, daß im Zustande der Frömmigkeit diese beiden Elemente wesentlich verbunden sind, einerseits das Interesse an dem Gegenstande des religiösen Gebietes, welches Interesse aber in ganz verschiedenem Maße den Begriff des Gegenstandes hervorruft, und anderseits der impetus, die *ὁρμή*, der Antrieb, der zwar in ein Handeln übergehen muß, aber in verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten in ganz verschiedenem Maße. Beide Elemente in ihrer reinen Identität sind das eigentlich Ursprüngliche, was den Zustand der Frömmigkeit ausmacht und woran sich der Unterschied zwischen einem frommen Menschen und einem ganz unfrommen, wenn wir einen solchen fingieren wollen, zeigen muß. Gewinnt der Unfromme die Vorstellungen des Frommen, aber nicht sein

Interesse, so hat er auch die Frömmigkeit noch nicht; und anderseits, wird er zu den Handlungen des Frommen bewogen, aber ohne den Antrieb desselben zu gewinnen, so ist er ebenfalls der Frömmigkeit noch nicht teilhaftig geworden. Welcher aber ist nun der Gegenstand, an dem das Interesse des Frommen haftet, und was ist es, das ihn zum Handeln treibt? Gott ist es, das höchste Wesen. Und welche sind nun ihrem Inhalte nach die Sätze, die in engerem Sinne die dogmatischen sind? Diejenigen offenbar, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott, aber als Interesse ausdrücken, wie es seinen verschiedenen Modifikationen nach in Vorstellungen ausgeht. Und welche sind ihrem Inhalte nach die ethischen Sätze in dem Gebiete der Frömmigkeit? Diejenigen, welche ganz dasselbe ausdrücken, aber als innern impetus, der in einen Cyklus von Handlungen ausgeht. Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die Frage: Was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemütszustand ist? Die Formel unserer ethischen Aufgabe ist die Frage: Was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religlöse Selbstbewußtsein ist? Jede der beiden Disziplinen stellt also dasselbe dar, aber jede betrachtet es von einer anderen Seite, und so sehen wir denn, warum es richtig ist, beide zu trennen, wie es aber auch möglich war, beide so lange zu vereinigen. Denn so lange man die beiden Fragen nicht trennt: Was muß sein, und was muß werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? so lange müssen auch beide Disziplinen vereinigt sein, und dasselbe muß statthaben, so lange man noch die eine Frage nur unter die andere subsumiert, nur daß dann entweder die Sittenlehre mit unter der Form der Glaubenslehre, oder die Glaubenslehre mit unter der ethischen Form vor-

getragen werden muß. Wird aber klar, daß beide Fragen wirklich die beiden Endpunkte des religiösen Gemütszustandes erfassen, eine dritte ihnen koordinierte also nicht möglich ist; und sieht man ferner ein, daß wir nichts, also auch den religiösen Gemütszustand nicht, bestimmt denken können außer unter der Form des Gegensatzes, so wird es notwendig, von der Sonderung der Endpunkte auszugehen und die christliche Lehre darzustellen einerseits als Glaubenslehre, die das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Ruhe, und anderseits als Sittenlehre, die es in seiner relativen Bewegung auffaßt.

Was die andere Frage betrifft, die über das Verhältnis zwischen der religiösen Sittenlehre und der philosophischen, so hat sie ihre eigenen, nicht geringen Schwierigkeiten. Denkt man sich im allgemeinen diese beiden Fälle, sie können gleich sein und sie können ungleich sein in Beziehung auf den Inhalt und die Totalität ihrer einzelnen Elemente, so kommen wir in beiden Fällen in große Verlegenheit. Sind nämlich beide gleich, so scheint eine von beiden überflüssig, und Überflüssiges soll es doch nicht geben, am wenigsten auf dem wissenschaftlichen Gebiete. Jeder Überfluß entsteht ebenso wie jeder Mangel aus etwas Fehlerhaftem; und so scheint es, als müßte, wenn beide ihrem Inhalte nach identisch sind, entweder eine fehlerhafte Auffassung des Religiösen, oder eine fehlerhafte Konstruktion des Philosophischen zum Grunde liegen, als müßte es entweder falsch sein, aus dem Religiösen eine religiöse, oder falsch sein, aus dem Philosophischen eine philosophische Sittenlehre abzuleiten. Sind aber beide ungleich, so ist die Schwierigkeit ebenso groß; denn es müßte dann entweder die Frömmigkeit der Philosophie, oder die Philosophie der Frömmigkeit widersprechen, es könnte dann entweder der philosophische Mensch nicht

fromm, oder der fromme nicht philosophisch sein und jeder von beiden bedürfte seiner besonderen, von der des andern verschiedenen Sittenlehre. Das ist freilich oft behauptet worden; aber könnten wir es uns auf unserm theologischen Standpunkte, der uns der nächste ist, gefallen lassen? Ich meine nicht. Denn wollten wir, und anders könnten wir doch nimmer, die Frömmigkeit festhalten und der Philosophie Lebewohl sagen, so müßten wir zugleich auch der Theologie Lebewohl sagen, die zu ihren wissenschaftlichen Darstellungen, was die Form betrifft, Prinzipien fordert, welche nur aus der Philosophie herübergenommen werden können. Daher wären wir auf den andern Fall beschränkt, daß es nämlich nur aus falscher Auffassung des religiösen Bewußtseins oder der Spekulation zu verstehen sei, wenn aus dem einen und aus der andern, und nicht aus dem einen oder der andern allein eine Sittenlehre gestaltet werde, da es doch für den frommen Menschen und für den philosophischen nur eine und dieselbe Sittenlehre geben könne. Und in diesem Falle wären wir allerdings schon freier, denn damit wäre uns das Wesen der Theologie noch nicht gefährdet, wenn uns eine einzelne Disziplin als solche aufgehoben würde. Ob nun eine philosophische Sittenlehre nur auf falscher Auffassung der Spekulation beruhe, das können wir hier freilich nicht wissenschaftlich entscheiden. Sehr bedenklich aber müßte uns eine solche Annahme schon deshalb erscheinen, weil sie der Geschichte durchaus entgegen ist; denn es hat noch keine Philosophie gegeben, die nicht auch zur Darstellung einer Sittenlehre gekommen wäre. Und eine religiöse Sittenlehre ist, wie wir gesehen haben, sehr wohl begründet. Wir müssen also doch annehmen, daß beide, die philosophische und die religiöse, nebeneinander bestehen können. Sehr schwer aber ist es, im allgemeinen das Wie dieses

Nebeneinanderbestehens anschaulich zu machen. Denn gehen wir davon aus, daß jede eigentümliche Religionsform zu wissenschaftlicher Darstellung kommen könnte, so wird es eine Menge von religiösen Sittenlehren geben. Diese könnten untereinander nicht gleich sein; denn wenn jeder eine andere Art und Weise, eine andere Formation des religiösen Selbstbewußtseins zum Grunde liegt, so müssen auch seine Momente, in welchen es Antrieb zu Handlungen wird, verschieden sein; verschieden also auch die Handlungen selbst, und nicht minder verschieden auch die Theorieen darüber, oder die Sittenlehren. Zur philosophischen Sittenlehre aber würden sie alle in demselben Verhältnis stehen; unter sich ungleich könnten sie dieser also unmöglich gleich sein. Nun könnte man freilich sagen, es stehe gar nicht so, daß alle Religionsformen eine wissenschaftliche Darstellung postulierten; die polytheistische sei nicht dahin gekommen, und auch unter den monotheistischen weder die mohammedanische noch die jüdische, sondern allein die christliche. Aber wenn sich dieses auch vollständig durchführen ließe, so würde uns doch nicht damit geholfen sein, weil wir im Christentum selbst wieder Differenzen finden nicht nur verschiedener Perioden, sondern auch gleichzeitige und so tief eingreifende, daß sich die Lehre und die Kirchengemeinschaft darüber gesondert haben und zerspalten. Und dennoch müssen beide, die philosophische und die religiöse Sittenlehre, ihrem Inhalte nach gleich sein, wenn wir als Theologen nicht in den unauflöslichen Widerspruch geraten sollen, ein und dasselbe zu thun und nicht zu thun uns verbunden zu fühlen. Aber wie ist es denn nun mit der philosophischen Sittenlehre? Ist denn diese überall und immer sich selbst gleich? Insofern freilich, daß jeder, der mit einem philosophischen System auch eine Sittenlehre konstruiert, diese für die allein wahre hält und will

gehalten wissen. Aber mit eben diesem Anspruch sehen wir zu allen Zeiten eine Menge der verschiedensten Konstruktionen auftreten, und die Einheit ist nirgend vorhanden. Wir werden also sagen können: Die Differenz der religiösen Sittenlehren unter sich ist nicht zu leugnen, und gäbe es nur eine philosophische Sittenlehre, so wäre die Gleichheit des Inhalts religiöser und philosophischer Sittenlehre gar nicht zu halten. Aber die Differenz der philosophischen Sittenlehren unter sich ist auch nicht zu leugnen, und so ist zwischen der religiösen und der philosophischen Sittenlehre nichts absolut Unverträgliches, sondern die Differenzen der einen unter sich gehen parallel mit den Differenzen der andern unter sich, und beide sind auch etwas parallel Verschwindendes. Wir sind also nicht genötigt, unseren theologischen Standpunkt aufzugeben und haben als höchstes Resultat dieses, daß das Christentum die eigentliche Vollendung des religiösen Bewußtseins ist, und daß, wenn einerseits das Christentum sich so in sich selbst wird vollendet haben, daß es alle sich einander aufhebenden Gegensätze auf seinem Gebiete überwunden hat, und anderseits auch die Spekulation zu absoluter und allgemein anerkannter Vollkommenheit wird gekommen sein, dann in den Resultaten der christlichen und der philosophischen Sittenlehre jeder Widerspruch unmöglich sein wird. Aber würde dann nicht eine von beiden überflüssig sein? Das müssen wir leugnen; denn hat die eine immer eine andere Quelle als die andere, und daher auch eine andere Form, so ist keine von beiden überflüssig, sondern die eine ist ein wesentlicher Teil der philosophischen Konstruktion, wenn diese ihren Cyklus erfüllen soll, und wollten wir sie wegnehmen, so beraubten wir die philosophische Konstruktion eines organischen Teils; und die andere ist notwendig zur Vollendung der Form des christ-

lichen Bewußtseins, so daß dieser ein organischer Teil oder, wenn auch das jemand nicht zugestehen wollte, jedenfalls doch ihr höchster Grad fehlen würde, wenn man die christliche Sittenlehre beiseite ließe. Wie nun aber die Elemente der einen dem Inhalte nach nicht widersprechen können den Elementen der andern, so ist der Form nach kein Element der einen dem der andern gleich, so daß also beide beides sind, in einer Hinsicht vollkommen gleich und in der andern vollkommen ungleich. Die religiöse Sittenlehre setzt immer voraus das religiöse Selbstbewußtsein unter der Form des Antriebes. Ob es ein Philosophieren geben kann, unabhängig von jedem Gottesbewußtsein, mag hier dahingestellt sein; aber bemerken müssen wir, daß es philosophische Systeme gab, welche die Notwendigkeit und innere Wahrheit der Annahme eines höchsten Wesens erst auf das Moralische gegründet, dieses also dem Gottesbewußtsein ebenso haben vorangehen lassen, wie wir auf dem religiösen Gebiete umgekehrt verfahren. So lange nun auf dem philosophischen Gebiete diese umgekehrte Anwendung möglich ist, so lange bleibt das Zusammentreffen der philosophischen Sittenlehre mit der religiösen in der Form etwas rein Zufälliges. Und das um so mehr, so lange es noch eine Mehrheit auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre neben einer Mehrheit auf dem Gebiete der philosophischen giebt. Denn sind auch die Differenzen in der einen unter sich parallel den Differenzen in der anderen unter sich, so sind doch um nichts weniger die Differenzen in der einen ganz anderer Art, als die in der andern, so daß sie ganz verschiedene Behandlungsweisen begründen und also jedes Zusammentreffen in der Form nur erschweren. Dazu kommt, daß die philosophische Sittenlehre genau zusammenhängt mit der Philosophie der Geschichte, wie es denn klar ist, daß ein System von Lebensregeln für

den einzelnen aus der reinen Idee der Vernunft heraus nicht gebildet werden kann, ohne zu fordern, daß sich ein widerspruchloses gemeinsames Leben daraus entwickele. Dann aber ist natürlich, daß alles Unvollkommene nur angesehen wird als Übergang zum Vollkommneren und jede Erscheinung gemessen wird nach ihrer Entfernung vom Urbilde. So muß denn also auch die Entwickelung des religiösen Elementes im menschlischen Geschlechte einen wesentlichen Punkt ausmachen in der philosophischen Sittenlehre, und sie kann sich dem nicht entziehen, alle Differenzen der religiösen Sittenlehre nebst den Differenzen der Formation des religiösen Selbstbewußtseins in sich aufzunehmen. In einer einzelnen religiösen Sittenlehre ist aber daran gar nicht zu denken; es liegt gar nicht in ihrer Idee, sich hierauf zu extendieren; sie schließt sich in ihrer Besonderheit ab, in der sie ursprünglich auftritt, wie große Hoffnung sie auch habe, sich immer weiter zu verbreiten. Kann aber die religiöse Sittenlehre diese universelle, diese universalhistorische Tendenz nicht haben, so muß sie auch deshalb in ihrer Form streng geschieden sein von der philosophischen. Zwar ist die christliche Sittenlehre bisher nicht demgemäß verfahren, aber wie sehr zu ihrem Nachteil, das zeigt schon eine geschichtliche Betrachtung der Sache. Unter der Herrschaft der Leibnitz-Wolfschen Philosophie, um nicht weiter hinaufzugehen, hat sich die christliche Sittenlehre ganz dem Schema dieser Philosophie anbequemt, und als nach Verdrängung derselben die Popularphilosophie, eine Vermischung der rationellen und empirischen, aufkam, und an die Stelle des Prinzips der Vollkommenheit das der Glückseligkeit trat: da wurde nun die christliche Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre. Ebenso nahm sie von der Kantschen Philosophie den kategorischen Imperativ, und seitdem man bestimmter zur Entscheidung darüber gekommen

ist, die philosophische Sittenlehre zu behandeln als ein System von Geboten, also als Pflichtenlehre, als Darstellung des Organismus der sittlichen Kräfte, also als Tugendlehre, und als Lehre vom höchsten Gute, so hat sie nicht gesäumt, auch diese drei Behandlungsweisen sich anzueignen. Man könnte meinen, daß in der Sache ihr dadurch kein Schaden habe erwachsen können, und allerdings bleibt ihr Inhalt derselbe, wenn die Herrschaft des christlichen Gemütszustandes als Glückseligkeit gefaßt wird und wenn als Vollkommenheit, und wenn das christlich gestaltete Selbstbewußtsein, als höchster Antrieb, dargestellt wird als System von Geboten, und wenn als Organismus aller sittlichen Kräfte oder Resultate. Aber fragen wir nun: War denn der Übergang aus der einen Entwickelung in die andere ein in der christlichen Sittenlehre selbst begründeter? so müssen wir das verneinen. Alle hätten sehr wohl nebeneinander bestehen können, und daß die eine der andern folgte, war nichts als Präponderanz dessen, was in der Philosophie geschah, auch auf dem theologischen Gebiete. Und was folgte daraus, daß die christliche Sittenlehre sich nicht ihre eigene Form gab, sondern immer allen Veränderungen im Gebiete der Philosophie nachging? Dieses, daß sie nicht umhin konnte, sich dabei in den Streit der sich einander verdrängenden philosophischen Richtungen zu verflechten und das immer als Hauptsache zu betrachten, worüber eben gestritten wurde, wie sehr es ihr auch nur Nebensache hätte sein müssen. Aber dabei konnte es nun nicht fehlen, daß, was ihr Hauptsache hätte sein müssen, zurücktrat, daß der eigentümliche Charakter des Christentums immer weniger zur Anschauung kam, und daß meistens nichts gegeben wurde als Philosophisches in christliche Sprache gekleidet.

Aber ist es denn der religiösen Sittenlehre möglich, von

der philosophischen unabhängig sich eine Form zu geben? Die wissenschaftliche Form macht sie erst zu einer theologischen Disziplin, und das Minimum davon wäre eine leicht zu übersehende, vollständige Ordnung, das Maximum ein vollkommener Organismus, in welchem Inhalt und Zusammenhang der Glieder identisch sind. Fragen wir nun die Geschichte, so zeigt sich, daß, je näher man sich dem Minimum der wissenschaftlichen Form hielt, desto mehr die christliche Sittenlehre frei blieb von der Unterordnung unter die Form der philosophischen, und umgekehrt, daß, je mehr der Begriff der wissenschaftlichen Form gesteigert wurde, desto mehr die Analogie mit der jedesmaligen philosophischen Sittenlehre hervortrat. Die Geschichte scheint also nur das Resultat zu geben, daß der Grad der Unabhängigkeit der theologischen Disziplin von der philosophischen in umgekehrtem Verhältnisse steht mit dem Grade der Reinheit und Vollkommenheit der wissenschaftlichen Darstellung. Aber das darf uns nicht irre machen, denn ganz etwas anderes ist die religiöse Sittenlehre wissenschaftlich darstellen und ihr die Form der gleichnamigen philosophischen Disziplin geben; ganz etwas anderes, abhängig sein von der Philosophie, sofern sie die Prinzipien aller wissenschaftlichen Darstellung enthält und die Sprache beherrscht, und unabhängig sein von einer bestimmten philosophischen Konstruktion einer bestimmten philosophischen Wissenschaft. Wir fragen also: Wenn wir die theologische Sittenlehre losmachen wollen von der Form der philosophischen, wie kann sie dazu gelangen, sich die ihr eignende Form selbst zu geben, ohne an Strenge der wissenschaftlichen Darstellung zu verlieren? Wir können diese Frage nicht lösen, so lange wir nur bei der religiösen Sittenlehre im allgemeinen in ihrer Differenz von der philosophischen stehen bleiben, müssen nun also dazu schreiten, die

eigentümlich christliche Sittenlehre näher zu betrachten und fragen: Was ist denn das Wesentliche und Eigentümliche des Christentums, wie es konstituierendes Prinzip der Sittenlehre werden kann? Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir die Identität der Glaubens- und Sittenlehre, zugleich aber auch das immer festhalten, worin die Sonderung beider begründet ist.

Wo das Selbstbewußtsein verbunden ist mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens, da ist ein religiöser Gemütszustand, da ist Fömmigkeit. Indem diese Verbindung das Wesen des religiösen Gemütszustandes ausdrückt, so kann man die Formel für denselben auch so fassen: Er ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott; denn wir stehen in Gemeinschaft mit allem, was in unser Selbstbewußtsein unmittelbar mit eingeht und so einen Teil unseres Selbst ausmacht, wie wir denn auch sagen, daß unsere Empfindungen unsere Gemeinschaft sind mit der Welt, da in ihnen immer etwas außer uns als Mitbestimmendes gesetzt ist. Ist aber die Formel richtig, so müssen wir auch sagen: Es ist immer so viel religiöses Bewußtsein im Menschen, als Gemeinschaft mit Gott in seinem Selbstbewußtsein gesetzt ist. Das spezifisch Christliche aber ist, daß alle Gemeinschaft mit Gott angesehen wird als bedingt durch den Akt der Erlösung durch Christum. Auch dieser Grundsatz wird freilich nicht allgemein anerkannt; aber selbst diejenigen, welche ihn leugnen, können doch nicht umhin zuzugeben, daß mit ihm das Christentum als ein eigentümliches steht und fällt, daß es ohne ihn nur das allgemein religiöse sein und nur als dieses hervortreten könnte. Das muß uns hier genügen; denn eine Beweisführung über das eigentümlich Christliche, das von der christlichen Glaubens- und Sittenlehre immer muß vorausgesetzt werden, kann nicht dieses Ortes sein,

sondern gehört in die Apologetik. Welche Gestalten nun die christliche Glaubenslehre von diesem Standpunkte aus annehmen kann, das lassen wir hier dahingestellt sein; wir fragen nur, wie wird sich die christliche Sittenlehre gestalten müssen? Sie wird die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemeinschaft mit Gott sein müssen, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist; sie wird nichts sein können, als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht. Indem wir aber sagen Beschreibung, so scheint darin selbst auch schon eine nähere Bestimmung der Form zu liegen, und noch dazu einer von der gewöhnlichen sehr abweichenden. Es ist nämlich bei weitem das gebräuchlichste, die christliche Sittenlehre in Form der Pflichtenlehre, also zusammengesetzt aus Geboten, zu behandeln. Das scheint auch früher von uns als richtig vorausgesetzt zu sein, wenn wir sagten, sie enthalte Lebensregeln, und so scheinen wir mit uns selbst in Widerspruch zu sein, wenn wir jetzt behaupten, sie sei eine Beschreibung. Aber das Wort Regel bezeichnet nicht nur das, wonach etwas geschehen soll, sondern auch das, wonach etwas geschieht, und nur in diesem letzteren Sinne haben wir das Wort genommen, also gleichbedeutend mit Beschreibung. So scheinen wir aber doch dem zu widersprechen, daß die Sittenlehre Gebote enthalten soll? Allein auch das verschwindet bei näherer Betrachtung; denn das eine läßt sich leicht in das andere auflösen und die übrig bleibende Differenz erscheint nur als zufällig. Vergleichen wir beide Ausdrücke. Sagen wir, die christliche Sittenlehre stellt dar, wie gehandelt werden soll: so fragt sich, wo soll denn so gehandelt werden? Offenbar in der christlichen Kirche; denn die christliche Sitten-

lehre kann sich nicht weiter erstrecken, als ihre Voraussetzung, kann also nur für diejenigen sein, in denen schon das christlich bestimmte religiöse Bewußtsein lebendig ist. Ist aber die christliche Kirche der Ort, wo so gehandelt werden soll, wo wird denn wirklich so gehandelt? Nur zwei Antworten scheinen möglich, die, in der christlichen Kirche, und die, nirgend in der menschlichen Gesellschaft auf Erden. Beides aber scheint sich rechtfertigen zu lassen. Denn denken wir uns das christliche Bewußtsein als herrschenden Impuls, so wird dann auch wirklich so gehandelt, wie die christliche Sittenlehre vorschreibt; und die christliche Kirche ist eben der Ort, wo das christliche Bewußtsein der herrschende Impuls ist. Allein man kann auch wieder sagen, es gehört wesentlich zum Christen, sich auch dessen bewußt zu sein, daß das christliche Bewußtsein in ihm noch nicht der schlechthin herrschende Impuls ist. Sagen wir nämlich, die Gemeinschaft mit Gott im Christentum ist bestimmt durch den Zusammenhang mit der Erlösung durch Christum, so muß jeder in diesen Zusammenhang erst gesetzt werden, und dies muß in der Zeit geschehen, also einen Anfang haben. Aber dadurch wird das Leben des Christen auch durch die ganze zeitliche Entwickelung hindurch als ein werdendes gesetzt und ist von dieser Seite aus immer nur ein Durchdrungenwerden von der eigentümlich christlichen Formation des religiösen Bewußtseins, und man wird also auch sagen können: die christliche Kirche ist der Ort, wo das christlich religiöse Bewußtsein dominierender Impuls immer erst wird, und insofern noch nicht ist, wo also immer noch etwas übrig bleibt von unvollkommener oder gänzlich mangelnder Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Wird aber in der christlichen Kirche noch nicht gehandelt nach den Vorschriften der christlichen Sittenlehre, so ist ja diese als

Beschreibung immer auch zugleich Gebot, und es muß einerlei sein, ob man sie das eine nennt, oder das andere. Und giebt es nicht einen Punkt, wo beides, Gebot und Ausführung, sich so völlig ausgleicht, daß es absolut identisch wird? Allerdings; in Christo dem Erlöser, in welchem die Gemeinschaft mit Gott eine absolute ist, nicht eine werdende, ist absolute Übereinstimmung des Handelns mit dem Gebote der christlichen Sittenlehre, und wir werden sagen müssen, die christliche Sittenlehre ist Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo dem Erlöser ist, entwickeln läßt.

Ist nun also die christliche Sittenlehre Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins, sofern es Impuls ist, so fragt sich, wie wird es denn Impuls und wie geht es in Handlungen über? denn daraus muß sich uns nun alles entwickeln. Indem nämlich unsere Disziplin ein vollständiges Ganzes anstrebt, welches aus einem Cyklus von einzelnen Sätzen besteht, so muß das Darzustellende selbst eine Mannigfaltigkeit sein, der eine Einheit zum Grunde liegt, und eine Einheit, die Mannigfaltigkeit wird; und wir haben demnach zu untersuchen, ob das christliche Bewußtsein nur ein einfacher Impuls ist, der erst ein Mannigfaltiges wird durch ein von außen Hinzutretendes, oder ob es schon in sich selbst eine Mannigfaltigkeit ist. Das religiöse Bewußtsein ist ursprünglich Selbstbewußtsein. Davon sind wir ausgegangen, Wir haben es aber näher bestimmt als Gemeinschaft mit Gott unter der Form des Selbstbewußtseins und, auf das eigentümlich Christliche gehend, als diese Gemeinschaft mit

Gott, bedingt durch die Erlösung durch Christum. Dies schließt nun noch mancherlei anderes in sich, nämlich zuerst, daß ein solcher Zustand auch möglich ist in der menschlichen Natur, denn ohne das könnte er auch durch Christum nicht hervorgebracht werden; dann, daß er sich nicht aus der menschlichen Natur, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, entwickeln kann, denn ohne das könnte er sich entwickeln auch ohne die Dazwischenkunft Christi. Ob nun das Nichtvorkommen der Gemeinschaft mit Gott außerhalb des Zusammenhanges mit Christo als etwas Ursprüngliches gesetzt, oder ob gelehrt werden soll, sie sei nur verloren gegangen, das berührt uns hier nicht; denn wir betrachten nicht das ganze menschliche Bewußtsein geschichtlich, sondern nur das in der Kirche, und das geht über die Erscheinung Christi nicht hinaus, so daß für das Handeln in der Kirche diese Frage durchaus gleichgültig ist. Aber setzen wir die Gemeinschaft mit Gott als durch Christum bedingt, so setzen wir, daß sie außerhalb des Zusammenhanges mit Christo nicht ist; getrennt von der Erlösung ist uns also der Mensch in dem Zustande der Trennung von Gott und der Unfähigkeit die Trennung aufzuheben. Diesen Zustand können wir uns nur denken als in Widerstreit mit dem christlichen, also, da in diesem Gott das Bestimmende ist, nur als in Widerstreit mit Gott, d. h. nur als Sünde. Die ganze Vorstellung also vom Eigentümlichen des religiösen Bewußtseins im Christentume ist wesentlich bedingt durch das Gesetztsein der Sünde als des unvermeidlichen allgemeinen menschlichen Zustandes außerhalb der Gemeinschaft mit Christo. Denken wir uns aber den Zustand der Gemeinschaft mit Gott durch Christum vermittelt, vollkommen, also vollständig getrennt von dem Zustande der Menschen außerhalb der Gemeinschaft mit Gott in Christo, so ist das der Zustand der

Seligkeit, der Zustand, in welchem uns nichts mangelt in unserem eigenen Bewußtsein, und in welchem wir auch wirklich absolut vollkommeu sind, also das Bewußtsein des eigenen Seins als eines völlig abgeschlossenen. Wenn wir sagen, dies sei der Zustand des Christen, in welchem das religiöse Bewußtsein vollkommen entwickelt ist, so sagen wir zugleich, das er nicht ist das Sein des Menschen an und für sich, sondern das Sein des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum vermittelt, daß er nur ist, sofern durch die Gemeinschaft mit Christo das Bewußtsein des höchsten Wesens im Selbstbewußtsein vollständig mitgesetzt ist.

Ein solches Dasein nun können wir uns nur vorstellen als ein in sich völlig ruhendes; wie soll es also Impuls werden? Es ist schwer, beides zusammen zu denken, wie uns zwei entgegengesetzte Betrachtungen lehren werden. Zuerst nämlich, wenn wir Gott ohne Welt denken, aber mit der absoluten Seligkeit, so scheint es an allem Übergange zu fehlen, wie er doch sollte aus sich herausgegangen sein, um die Welt hervorzubringen; die Schöpfung der Welt erscheint als etwas rein Unbegründetes, als etwas Willkürliches in unserm Denken. Und das ist der innerste Grund aller Einwendungen gegen die Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit. Sodann, sehen wir auf den Menschen und betrachten ihn in seiner Thätigkeit, so sind wir immer geneigt, die Thätigkeit dem Bewußtsein eines Mangels zuzuschreiben. Freilich, allgemein ausgesprochen, verletzt der Satz, die Not sei der Ursprung aller menschlichen Thätigkeitsanfänge, unser Gefühl auf mancherlei Weise und wir möchten seiner gern los werden; anderseits aber müssen wir doch sagen, um seiner wirklich loszuwerden, müßten wir imstande sein, den Menschen zugleich in absoluter Seligkeit und

in Thätigkeit zu denken; und das will uns nie gelingen, wenn wir es im einzelnen nachweisen wollen, sondern wir kommen immer darauf zurück, daß jede Thätigkeit einen Mangel voraussetzt. Denn sagen wir z. B. es giebt Thätigkeiten, durch welche der Mensch nichts erreichen will, und alle Darstellung, alles Spiel ist allerdings dieser Art, so muß doch bei genauerer Betrachtung immer ein innerer Drang vorausgesetzt werden, und es folgt, daß der Zustand vor der Darstellung ein unvollkommnerer ist, als nach der Darstellung. Und so scheint das religiöse Bewußtsein als Seligkeit gar nicht Impuls werden zu können. Doch läßt sich der Sache eine andere Ansicht abgewinnen. Wie kommen wir dazu, uns den Zustand des Menschen als Seligkeit zu denken? Nehmen wir irgendeinen gegebenen Zustand, so müssen wir von vielem abstrahieren, um ihn als Seligkeit denken zu können, einerseits nämlich von allem in ihm, was noch Anteil hat an dem Sein außer der Gemeinschaft mit Gott, anderseits von allem in ihm, was noch nicht die vollendete Thätigkeit ist, die wir glauben in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott mitsetzen zu müssen. Aus dem letzten aber folgt, daß wir im Menschen die Seligkeit vollendet nur setzen können gleichsam nach vollendeter sämtlicher Thätigkeit, und insofern können wir sie nicht eigentlich als Sein setzen und zugleich als Impuls. Woraus uns dieses hervorgeht, daß die beiden Begriffe, Seligkeit nnd Impuls, nur so zu vereinigen sind, daß wir uns die Seligkeit des Christen nicht als seiend denken, sondern als werdend.

Hiergegen eine Einwendung, deren Beseitigung für unsere ganze Darstellung weiterhin fruchtbar werden wird. Wir haben gesagt: die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist im Christentum gesetzt als vermittelt durch Christum, als

bedingt durch den Zusammenhang mit Christo. Soll aber der christliche Glaube hierin wirklich aufgehen, so müssen wir es so fassen, daß die Gemeinschaft mit Gott in Christo eine ursprüngliche ist und vollendete, in uns dagegen eine von der seinigen abgeleitete und in der beständigen Annäherung an die seinige werdende; denn ist seine Gemeinschaft mit Gott nicht eine seiende, so kann die unsrige nicht von ihr abgeleitet sein. Ist die seinige aber die absolute, so ist auch sein Zustand der der Seligkeit selbst und schlechthin. Woraus denn nun folgen würde, daß wir auch nicht wüßten, wie sie in ihm hätte Impuls werden können, wie wir uns ihn zugleich als selig und als handelnd denken könnten und daß also zwischen unseren Zuständen und den seinigen ein solcher Unterschied wäre, daß beide gar nicht auf denselben Begriff zurückzuführen wären. Das Bestreben, diese Schwierigkeit aufzulösen, könnte uns leicht dahin führen, das Verhältnis festzusetzen zwischen Christi und unserer Gemeinschaft mit Gott, also in etwas Dogmatisches, auf welches wir uns hier nicht einlassen dürfen. Wir müssen aber versuchen, uns die Sache unmittelbar darzustellen, und da müssen wir nun sagen: Wenn wir uns Christum denken als Kind in die Welt eintreten, so können wir uns in dieser Form des Lebens die vollkommene Seligkeit nicht eingeschlossen denken; denn der kindische Zustand ist ein mangelhafter, weil in ihm die Natur noch nicht entwickelt ist. Aber dieser Mangel liegt doch nicht auf der Seite der Gemeinschaft mit Gott, sondern auf der des rein Organischen, und es sind mit ihm die Impulse zu allen Thätigkeiten gesetzt. Denken wir uns nun in Christo alle geistigen und organischen Kräfte der menschlichen Natur herausgebildet, so werden sich in ihm noch alle Thätigkeiten denken lassen, die in Analogie sind mit der ersten Entwickelung; denn auch der erwachsene

Mensch kann und muß immer lernen. Aber um seine Seligkeit als Impuls, als sich an uns mitteilend, denken zu können, müssen wir unsern bisherigen Standpunkt verlassen und uns Christum nicht mehr als isoliert, sondern so denken, wie er das Dasein aller übrigen Menschen in sich aufgenommen hat, wie sein Selbstbewußtsein Gemeingefühl ist und er sympathetisch, sozusagen, unseren Mangel an Seligkeit trägt, so daß unsere Formel auch auf ihn Anwendung findet, und ein Mangel an Seligkeit in ihm gesetzt werden muß, damit sie Impuls werden kann. Der Mangel entsteht ihm in seinem erweiterten Selbstbewußtsein, in seinem Unsere-Unseligkeit-mitfühlen und ist ihm der Impuls zu seiner ganzen erlösenden Thätigkeit. Und so können wir dabei stehen bleiben, daß Seligkeit und Impuls nur insofern miteinander bestehen, als die Seligkeit nur eine werdende ist.

Um also nun unsern Gegenstand recht ins Auge zu fassen, werden wir uns den Unterschied zwischen werdender und absoluter Seligkeit recht klar zu machen haben. Gehen wir dabei auf unser Selbstbewußtsein zurück, so finden wir in demselben die reine Seligkeit gar nicht. Wie manifestiert sich aber die werdende Seligkeit in uns? In dem Wechsel von Lust und Unlust in Beziehung auf dasjenige, was das Maß der Seligkeit ist. Dies kann nur klar werden, wenn zugleich klar wird, daß in der absoluten Seligkeit dieser Wechsel nicht kann gesetzt werden; was in Beziehung auf das eine Element an und für sich deutlich ist, denn Unlust kann in der göttlichen Seligkeit nicht gedacht werden. Aber auch keine Lust; denn diese liegt ganz in dem Gebiete des Ab- und Zunehmenden, des Wechselnden, des Oscillierenden. In dem aber, was das Mehr oder Weniger in sich aufnimmt und ein Dazwischen-schwebendes ist, ist an sich das

Vollendete nie; und denken wir uns also die absolute Seligkeit als Negation aller Unlust, so denken wir sie auch wesentlich als Negation aller Lust. Der Lust ist sich selbst ungleich sein so wesentlich als der Unlust, also das wesentlich, was der absoluten Seligkeit wesentlich fehlen muß. Allein daraus folgt nun noch nicht, daß die werdende Seligkeit notwendig dieses beides sei, was die absolute nicht sein kann. Daß sie aber doch nichts anderes ist, wird sich herausstellen, wenn wir bedenken, daß die Gemeinschaft mit Gott nur deshalb durch Christum begründet werden muß, weil sie anders nicht erreicht werden kann. Denn könnte sie auf andere Weise erreicht werden, so wäre das Christentum nur etwas Zufälliges. Darin liegt nun implicite schon die Vorstellung, daß das Leben des Christen in der Gemeinschaft mit Gott ausgehe von der Negation dieser Gemeinschaft. Denken wir uns aber im Selbstbewußtsein des Menschen die Gemeinschaft mit Gott so negiert, daß auch kein Anspruch auf dieselbe gemacht wird, so wird auch die Unlust negiert. Die Möglichkeit der Unlust beruht also erst darauf, daß die Gemeinschaft mit Gott angesprochen werde. In der absoluten Seligkeit aber kann sie nicht mehr gedacht werden, wie sie vorher, ehe die Gemeinschaft mit Gott begehrt wird, noch nicht gedacht werden kann. Sie liegt also notwendig zwischen dem Punkte, auf welchem die Gemeinschaft mit Gott zuerst angesprochen wird, und dem, auf welchem dieselbe als absolute Seligkeit vollendet ist. Und ebenso auch ist es mit der Lust. Denn in jedem Momente zwischen beiden Punkten wird immer beides sein müssen; Lust, sofern die begonnene Gemeinschaft mit Gott verglichen wird mit ihrer Negation; Unlust, sofern sie verglichen wird mit der absoluten Seligkeit. Indem wir aber Lust und Unlust als gleich wesentliche Faktoren in dem Gebiete der werdenden Seligkeit setzen, so

daß jeder Moment aus beiden zusammengesetzt sein muß, müssen wir zwischen beiden etwas Gemeinsames annehmen, was eben immer in beide entgegengesetzte Formen übergeht; und dieses ist der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott, mit seiner Verwirklichung zusammengedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird. Wird dieser Zustand der Gemeinschaft des Menschen mit Gott als eine eigene Stufe im menschlichen Leben angesehen, so ist sie beständig zu vergleichen mit einer niederen, auf welcher die Gemeinschaft mit Gott negiert, aber auch nicht angesprochen wird; und in diesem konstanten Vergleichen mit einer niederen Lebensstufe, welches dasselbe ist in den Momenten, in welchen die werdende Seligkeit als Lust erscheint, und in den Momenten, in welchen als Unlust, haben wir das konstante Bewußtsein einer höheren Lebenspotenz überhaupt, eben das Bewußtsein, was die Schrift die Freude an Gott nennt, oder die Freude an dem Herrn, das konstante Bewußtsein derjenigen höheren Lebensstufe, auf der wir in Gemeinschaft sind mit Gott, und von welcher das Bewußtsein der Lust und das der Unlust in jedem Moment ausgeht. Wenn wir also das Leben des Christlich-frommen, aber bloß von der Seite des Selbstbewußtseins aus, und von dem eigentlichen Handeln abstrahierend, beschreiben wollen, so wird die beständige Größe darin eben diese Freude an dem Herrn sein, die aber momentan empfunden wird als Lust, sofern der Inhalt des Moments überwiegend empfunden wird als Annäherung an die absolute Seligkeit, und als Unlust, sofern er überwiegend an die Negation der Gemeinschaft mit Gott erinnert.

Durch diese Erörterung wird die Sache klar geworden sein bis auf einen Punkt, nämlich wie doch hier die bloße Negation als etwas Positives erscheint, als den Gehalt der

einzelnen Momente bestimmend. Wir wollen aber hier nur darauf zurückgehen, wie die Schrift diesen Vergleich zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz überall darstellt. Den Gegensatz aufstellend zwischen Fleisch und Geist, ist ihr Fleisch die niedere, Geist die höhere, und jene im Vergleich mit dieser die Negation der letzteren, aber als Lebensstufe doch etwas Positives, und eben dieses Positive ist dasjenige, was in dem Vergleiche als Unlust empfunden wird. Nämlich nicht dasjenige im Menschen, worin der Sitz der niederen Lebenspotenz ist, soll durch die höhere aufgehoben oder zerstört werden, sondern nur die Differenz zwischen beiden; jeder Moment soll durch die höhere Lebenspotenz bestimmt werden, indem alles, was zur niederen gehört, ihr Werkzeug wird und aller Selbstbestimmung entsagt. Tritt aber die niedere Lebenspotenz stelbständig auf in einem Momente, so muß dieser, auf das Zusammensein beider bezogen, als Unlust empfunden werden, weil die höhere Lebenspotenz als bestimmende Kraft darin negiert wird, und weil nicht nur die höhere Lebenspotenz darin negiert ist, sondern die niedere selbständig hervortritt, so ist die Negation zugleich etwas Positives.

Wie geht nun aber dies Bewußtsein über vom bloß ruhenden Selbstbewußtsein in den Impuls? Setzen wir den Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott und die Realität derselben, zu der sich aber jeder Moment, verglichen mit der Idee der Gemeinschaft mit Gott an sich, immer noch als ein nicht erfüllter verhält, so ist er im wirklichen Leben nicht denkbar, ohne daß ein Impuls mitgedacht werde, die den Moment noch gar nicht erfüllende, aber angesprochene Gemeinschaft mit Gott zu realisieren. Wir können uns diesen Satz in zwei andere zerlegen, aus denen er zusammengesetzt ist, und deren jeder dasselbe auf negative Weise aus-

drückt. Nämlich zuvörderst in den: In der absoluten Seligkeit ist kein Impuls, weil wir sie nicht denken können, ohne alle Thätigkeit als vollendet zu denken; in ihr ist gar keine Differenz mehr zwischen der Art, wie der Anspruch und wie die Befriedigung desselben im Bewußtsein ist. Dann in den ihm entsprechenden: So lange im Selbstbewußtsein der Anspruch auf Gemeinschaft mit Gott noch nicht gesetzt ist, ist auch kein Impuls zu einer Thätigkeit möglich, welche ein Bestandteil der Darstellung der christlichen Sittenlehre sein könnte; denn der nichtseiende Zustand wird dann noch negiert auf eine schlechthin gleichgültige Weise, geradeso, wie wir z. B. vom Menschen das Fliegen negieren. Und nehmen wir beide Sätze zusammen, so folgt, daß alle Thätigkeiten, welche sich darauf beziehen, die absolute Seligkeit hervorzubringen, zwischen diesen beiden Punkten liegen müssen, und daß zwischen diesen beiden Punkten kein Moment denkbar ist, in welchem nicht das religiöse Selbstbewußtsein notwendig Impuls werden müßte. Ist nun der Impuls selbst ein anderer, je nachdem die werdende Seligkeit Lust ist oder Unlust? Wir müssen beide näher miteinander vergleichen aus dem Gesichtspunkte, wie das Selbstbewußtsein in den Impuls übergeht. Die Unlust ist gesetzt, wenn der Anspruch auf die Gemeinschaft mit Gott in einem gegebenen Momente sich negiert zeigt. Betrachten wir näher, worin das liegen kann, so müssen wir sagen: Von dem Augenblick an, wo die Gemeinschaft mit Gott in Anspruch genommen wird, ist auch ein Impuls mitgesetzt. Einen Impuls zu denken ohne alle wirkliche Thätigkeit, und eine Thätigkeit zu denken ohne alles Resultat, ist unmöglich; also scheint es, als ob nun auch der Zustand des Menschen von jenem Augenblicke an beständig wachsende Lust sein müßte. Und das würde auch der Fall sein, wenn wir uns alles in ihm aus diesem Im-

pulse allein erklären könnten. Allein der Moment, wo die Gemeinschaft mit Gott anfängt in Anspruch genommen zu werden, liegt weit entfernt von dem Anfangspunkte des menschlichen Lebens; das ist unsere Grundvoraussetzung, wenn auch hier nicht der Ort ist, sie zu rechtfertigen; und so ist klar, daß vor dem Eintreten der höheren die niedere Lebenspotenz immer schon im Besitz aller Impulse gewesen ist. Ist aber das, so ist auch nicht denkbar, daß die höhere Lebenspotenz, in dem bloßen In-Anspruch-nehmen der Gemeinschaft mit Gott hervortretend, gleich sollte den ganzen Besitz der niederen aufheben können. Sollte sie das können, so müßte sie in einem unendlich kleinen Zeitpunkt Unendliches wirken können, was doch mit der menschlichen Form des Lebens nicht bestehen kann. Also giebt es in dem Bewußtsein des Christen immer noch ein Entgegengesetztes, immer noch einen Rest von Selbständigkeit der niederen Lebenspotenz, ein Gelüst des Fleisches wider den Geist, und die Hemmung, die davon ausgeht, ist es, was als Unlust empfunden wird. Ist aber die Unlust gesetzt, so ist auch das Bestreben gesetzt, die unabhängige Thätigkeit der niederen Lebenspotenz aufzuheben; denn wie die Unlust nur das Gefühl ist vom Gehemmtsein des höheren Lebens, so ist sie auch das vom Mittelpunkte dieses Lebens ausgehende Bestreben, sich nicht hemmen zu lassen, und nicht zu ruhen, bis die niedere Lebenspotenz, nicht zerstört, denn damit würde auch die höhere zerstört sein, die nur in der Verbindung mit der niederen unter der Form des menschlichen Lebens bestehen kann, sondern so der Organismus der höheren ist, daß diese höhere das alleinige Agens ist. Mit der Unlust entsteht also der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand

hergestellt werden soll, und da es sich nicht über das Subjekt des Selbstbewußtseins selbst, dessen Größe und Umfang hier aber noch gar nicht zu bestimmen ist, hinaus erstrecken kann, so können wir es füglich das wiederherstellende Handeln nennen. Nicht als sollte nur im besonderen ein Zustand wiederhergestellt werden, der schon einmal da war, sondern das soll wiederhergestellt werden, was mit dem Anfang des christlich sittlichen Lebens im allgemeinen gesetzt ist, dieses, daß der Geist das Fleisch als seinen Organismus beherrscht, wenn gleich die Renitenz des Fleisches im einzelnen noch niemals überwunden war. Die der Unlust gegenüberstehende Lust aber ist gesetzt — nicht wenn wir uns der Unterordnung der niederen Potenz unter die höhere als einer in einem Momente oder Gebiete vollendeten bewußt sind; denn wäre das auch Lust, so wäre es doch keine, die eigentlich Impuls sein kann, da sie vielmehr das aus dem vollendeten Handeln hervorgehende, die Ruhe in sich schließende Analogon der absoluten Seligkeit wäre. Sondern sie ist gesetzt, wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höheren kommt und derselben — nicht widerstrebt, denn widerstrebt sie, so entsteht Unlust, sondern — sich willig und verlangend zuneigt, so daß ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird. Und mit dieser Lust ist identisch der Impuls zu einem verbreitenden, erweiternden Handeln.

Umfassen aber diese beiden Formen, das wiederherstellende und das erweiternde Handeln, das ganze Gebiet des Handelns? Wäre eine Aufgabe des erweiternden Handelns, um nur an dieses anzuknüpfen, gelöst, so wäre dies, als Selbstbewußtsein angesehen, in dieser Beziehung die absolute Seligkeit; und aus der kann nur die Ruhe hervorgehen. Das Selbstbewußtsein wäre nämlich dieses, daß alles auf diesem Gebiete schon gethan sei. Eben bemerkten wir, das würde

das Analogon der absoluten Seligkeit sein; jetzt sagen wir, die absolute Seligkeit selbst in dieser bestimmten Beziehung. Und beides ist richtig; das Analogon der absoluten Seligkeit wäre es nämlich quantitativ, während es qualitativ sie selbst wäre. Könnte denn nun aber ein partielles Selbstbewußtsein dieser Art, quantitativ vom absoluten verschieden, diesem qualitativ gleich sein? Könnte es, so hätten wir ein Recht zu sagen, es sei absolute Ruhe und könne nicht Impuls werden. Wenn aber nicht, so wäre es auch nur relative Seligkeit und müßte Impuls werden. Wie steht es damit? Denken wir uns in irgendeiner Beziehung das Bewußtsein, die niedere Lebenskraft sei der höheren vollkommen untergeordnet: das ist gewiß, daß dann aus diesem Bewußtsein kein Handeln hervorgehen könnte, welches in diesem Verhältnisse etwas ändern wollte, und insofern wäre das Analogon der absoluten Ruhe, die in der absoluten Seligkeit gedacht werden muß, allerdings da. Denn wollte ein Handeln in dem Verhältnisse etwas ändern, so müßte doch noch eine Unvollkommenheit in der Unterordnung, eine Renitenz der niederen Lebenskraft vorhanden sein, und daraus hätte ja keine Befriedigung hervorgehen können. Oder es müßte noch keine Einigung im Selbstbewußtsein stattfinden, sondern dieses noch aus zwei Elementen zusammengesetzt sein, aus dem Bewußtsein der vollkommenen und aus dem der möglichen Einigung, und auch das hätte keine volle Befriedigung geben können, denn eine mögliche Einigung ist immer noch nicht mehr als eine Aufgabe. Indem nun aber dieses Selbstbewußtsein im Leben immer nur ein partielles wäre, so müßten wir die Sache doch eigentlich immer so stellen: Wir sind uns bewußt eines gewissen Teils dessen, was das niedere Leben ausmacht, in seiner völligen Unterordnung unter das höhere. Allein jener Teil läßt sich nicht

vollkommen isolieren, wir können uns seiner also nur in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen bewußt sein, und vermöge dessen muß er die beiden entgegengesetzten Charaktere noch in sich vereinigen. Von der einen Seite nämlich schließt er die Fähigkeit in sich, die Willigkeit, sich dem Ganzen unterzuordnen, und insofern wäre das Element der bewegenden Lust, welche Impuls werden kann, mitgesetzt. Von der anderen Seite ist er in Zusammenhang mit dem Ganzen, inwiefern in diesem noch Renitenz des Niederen gegen das Höhere gesetzt ist, und insofern wäre in ihm die bestimmte Aufgabe, die Renitenz in allen übrigen Teilen aufzuheben, mitgesetzt. Ebenso müssen wir, die Sache noch von einem andern Standpunkte aus betrachtet, sagen: Ein solches partielles, die absolute Seligkeit repräsentierendes Selbstbewußtsein könnte immer nur momentan sein; denn wie könnten wir jemals auf einem Teile des Ganzen beständig ruhen! Sowie nun aber das Selbstbewußtsein von einem andern Punkte aus angeregt und bestimmt würde, so könnte das nicht wieder ein solcher sein, von welchem aus das Analogon der absoluten Seligkeit die Bestimmung des Selbstbewußtseins würde, sondern einer der einen oder der andern vorher besprochenen Art. Gesetzt also, jenes Selbstbewußtsein wäre absolute Seligkeit, absolut ohne allen Gegensatz von Lust und Unlust, so müßten wir uns das Unmögliche denken, daß von absoluter Ruhe aus ein Übergang stattfände in die Thätigkeit, oder es gänzlich aufgeben, uns ein Handeln zu konstruieren, welches sich auf das Verhältnis der niederen Lebenskraft zur höheren bezöge. Entweder also giebt es überhaupt keinen Zustand, der die absolute Seligkeit repräsentiert, oder er muß zugleich Impuls sein können. Wollten wir nun sagen: Es giebt keinen; es giebt keinen Moment, in dem wir uns der Unterordnung einer niederen

Kraft unter die höhere wirklich bewußt sind, wohl, so sind alle Momente entweder Lust oder Unlust der aufgezeigten Art. Wäre nun das Selbstbewußtsein bestimmt als Lust, wie sollte jemals das daraus entstandene verbreitende Handeln aufhören, wenn nicht ein Moment der Befriedigung einträte? Es müßte ins Unendliche fortgehen. Anderseits, denken wir uns das Selbstbewußtsein bestimmt als Unlust, wie hätte es so sollen bestimmt werden, wie hätte also ein wiederherstellendes Handeln anfangen sollen, wenn nicht ein Moment der Einigung der niederen Kraft mit der höheren, der relativen Befriedigung wäre gegeben gewesen? Es bleibt uns also nur übrig, zu sagen, daß zwischen den Momenten der Lust und der Unlust Momente der Befriedigung notwendig eintreten, daß aber in diesen nicht absolute Seligkeit gesetzt sein kann, sondern nur relative, die Impuls sein und in Handeln ausgehen muß. In welches Handeln aber? Offenbar nur in ein solches, welches sich wesentlich und unmittelbar auf gar keinen Teil des Lebens bezieht, und auch gar nicht dazu bestimmt ist, eine Veränderung irgendeiner Art hervorzubringen. Wir finden, auch abgesehen vom religiösen Selbstbewußtsein, auf anderen Gebieten ein Handeln, welches nicht eigentlich bestimmt ist Veränderungen hervorzubringen, welches Ausdruck des Inneren ist, ohne eigentliche Wirksamkeit zu sein. So alles, was wir, wenn es in einer niedern und formlosen Gestalt erscheint, Spiel, wenn in einer höheren und ausgebildeten, Kunst nennen. Beides ist ein wirkliches Handeln, hat aber keine bestimmte Tendenz, etwas im Verhältnisse des Menschen zur Welt zu ändern; es ist nicht auf die Errichtung eines Zweckes gerichtet, sondern zwecklos; es ist kein solches, dem eine bestimmte Lust oder Unlust, eine momentane Bestimmtheit des Lebens zum Grunde liegen

müßte, sondern es geht uns aus dem allgemeinen Lebensbewußtsein hervor, das die innerste Quelle aller momentanen Bestimmtheit des Daseins ist. Freilich, könnten wir uns irgendein Subjekt des Lebens vollkommen isolieren und in diesem auch den Moment einer solchen relativen Befriedigung, so würden wir schwerlich begreifen können, wie aus ihr ein sie zwecklos ausdrückendes Handeln hervorgehen sollte. Aber der Mensch ist uns nie isoliert gegeben; nur die volle Totalität der Menschheit, als lebendige Einheit gegeben, würde isoliert sein. Ebenso wenig ist aber auch irgendein einzelner Moment isoliert. Denn isoliert wäre er nichts als absolutes Entstehen und Vergehen in einem und demselben; er ist also nur etwas, wenn er in das Ganze auf lebendige Weise verflochten wird, als entstanden aus den früheren Momenten und als übergehend in die späteren, d. h. wenn er in einem gewissen Sinne ein Bleibendes wird. Wie soll er dann aber noch Moment sein? Er muß wiederholt werden können; dadurch wird er ein Bleibendes, und bleibt doch auch Moment. Und hier sehen wir nun, wie für die Momente, die auf die Ruhe ausgehen, der Zusammenhang nicht anders kann hervorgebracht werden, als indem eine Thätigkeit aus ihnen hervorgeht, aber eine Thätigkeit, in welcher das Den-Moment-fixieren die dominierende Tendenz ist, und aus welcher wirklich dieses entsteht, daß der Moment wiederholt werden kann. Und wie ist es denn nun in dieser Hinsicht mit dem, was wir als allgemeinen Typus eines solchen Handelns aufgefunden haben? Nehmen wir nur das Spiel, so unterbricht es die Reihen der auf Zwecke gerichteten wirksamen Thätigkeit, und hat wesentlich nur die Tendenz, die freie Beweglichkeit in gewissen feststehenden Formen auszudrücken, um die Wiederholbarkeit des Momentes zu sichern und seine Identität festzuhalten. Der Moment verschwindet

nicht, weil er durch den festen Typus der Äußerung ein sich wiederholender konstanter Teil des ganzen Lebens wird. Daß sich aber so Ruhe und Thätigkeit in ihm verbinden, ist kein Widerspruch, weil beide nur relativ sind, nicht absolut. Die Thätigkeit ist nur eine relative, denn sie ist selbst nichts als der Ausdruck von dem Beharren-wollen in dem gegebenen Zustande, ohne Tendenz etwas darin zu ändern. Die Ruhe ist nur eine relative, denn absolut wäre sie eine volle Negation des zeitlichen Lebens, und sie drückt sich eben darin aus, daß in der Thätigkeit nur sie selbst fixiert und wirklich werden, nicht der Zustand selbst irgendwie geändert werden soll. Und sehen wir nun noch ab vom einzelnen Menschen an sich, den wir ja so wenig isolieren können, als den einzelnen Moment im Leben, und betrachten wir ihn in der Gemeinschaft, im Zusammenleben mit anderen, so finden wir ihn darin nur insofern, als sein Dasein mit in ihr Bewußtsein aufgenommen ist, und das kann wieder nur Wahrheit haben, wenn der Wechsel der verschiedenen Momente, in welchem allein sich die innere Einheit des Lebens manifestieren kann, mit aufgenommen ist. Wo nun die innere Bestimmtheit des Menschen in wirksames Handeln ausgeht, da ist die Manifestation an andere schon von selbst mitgesetzt. Aber auch diese Momente, von welchen wir reden, und ohne die das Dasein des Menschen nicht vollständig wäre, müssen in das Bewußtsein der anderen aufgenommen werden; was nicht statthaben könnte, wenn sie die Tendenz zur absoluten Ruhe hätten, denn in dieser ist nichts zu erkennen. Wir sehen also auch von dieser Seite her, daß sie nur relative Befriedigung sein können und Impuls zur Thätigkeit sein müssen, aber zu keiner anderen, als die sie aufnehmbar machen will für das Bewußtsein anderer, und folglich nichts sein kann als reines Heraustreten des

Inneren in das Äußere, um wieder in das Innere aufgenommen zu werden. So daß wir aus diesen beiden Betrachtungen zwei Formeln finden für unsere Thätigkeit, 1) die, daß sie reiner Ausdruck ist, und darin ist die Wirksamkeit negiert, weil nur damit das Streben dargelegt wird, den Moment zu fixieren; 2) die, daß sie rein darstellendes Handeln ist, d. h. keinen anderen Zweck hat, als das eigene Dasein für andere aufnehmbar zu machen, womit ebenfalls alle eigentliche Wirksamkeit ausgeschlossen ist, die nur von Lust oder Unlust ausgehen kann.

Fassen wir nun alles bisher Gesagte zusammen, so haben wir also zwei Hauptarten gefunden, wie die innere Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins Impuls wird, nämlich Impuls zu einem wirksamen Handeln, wodurch der Mensch aus einem Zustande hinaustreten will in einen andern, und Impuls zu einem darstellenden Handeln, durch welches der Mensch nicht aus seinem Zustande heraustreten, sondern nur die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins äußerlich fixieren will. Der erste ist aber wieder ein zwiefaches, je nachdem die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Lust ist oder Unlust. Der zweite kann nicht auch solch ein zwiefaches sein, weil er nur der Übergang ist vom einen zum andern und wesentlich die Indifferenz von beiden. Was wir aber so gefunden haben, sind nur Formeln; die Bilder, worin sie sich realisieren, fehlen uns noch. Wir müssen also fragen, ob wir wirklich allgemeine Klassen des Handelns finden, die den aufgestellten Formeln entsprechen.

Sehen wir zuerst auf das wirksame, auf das darstellende Handeln, das nichts ist, als der Ausdruck unseres gemeinsamen christlichen Zustandes, so werden wir sagen müssen: Der allgemeine Typus desselben ist alles, was wir unter dem Namen des christlichen Gottesdienstes zusammenfassen.

Zwei Einwendungen könnten uns dagegen gemacht werden. Zuerst nämlich könnte man sagen, der christliche Gottesdienst sei keineswegs ein solches wirksames Handeln, sondern er gehöre in die erweiternde Seite des wirksamen, da er die christliche Frömmigkeit befestige und mehre. Sodann, das in ihm gegebene Handeln gehe auch gar nicht aus von einem solchen Zustande, wie wir ihn als Ursprung des darstellenden Handelns angenommen haben, nicht von dem Bewußtsein einer relativen Befriedigung, sondern von dem eines Mangels. Denn sehen wir auf die Beschaffenheit des christlichen Gottesdienstes, so finden wir überall in ihm eine gewisse Spontaneität und auch eine gewisse Rezeptivität. Man könnte also, die Seite der Rezeptivität ins Auge fassend, sagen, insofern z. B. die Gemeinde hörend sei beim Gottesdienste, sei sie auch aufnehmend, und sofern sie aufnehmend sei, müsse ein Aufnehmen-wollen, also ein Gefühl des Mangels, ein Gefühl der Unlust, vorausgesetzt werden. Sehen wir dagegen auf die andere Seite des Gottesdienstes, die thätige, ohne welche er ebenso wenig bestehen könnte, denn ohne Redner und Dichter kann er nicht gedacht werden, so scheint nicht Bewußtsein des Mangels, sondern vielmehr das Gegenteil vorausgesetzt werden zu müssen, das Gefühl der in erweiterndes Handeln ausgehenden Lust. Da könnte man also, beides kombinierend, sagen, das Ganze des Gottesdienstes sei zusammengesetzt aus den aufnehmenden Thätigkeiten derer, die in sich Mangel fühlten, und aus den mitteilenden Thätigkeiten derer, die sich stark genug fühlten, die Sehnsucht der andern, das Religiöse in höherem Maße in sich aufzunehmen, zu befriedigen. Bedenken wir aber, daß der Gegensatz beider Funktionen, des Mitteilens und Aufnehmens, im Gottesdienste kein persönlicher ist, sondern daß, wenn man jeden Teilnehmenden für sich betrachtet, der Mit-

teilende notwendig auch rezeptiv und der Aufnehmende ebenso sicher auch produktiv und nicht bloß leidend ist, daß also auf beiden Seiten immer beide Faktoren sind, so ist auch überall im Gottesdieuste jener Zustand der Befriedigung gesetzt, jene Indifferenz von Lust und Unlust, die wir suchten, und die Äußerung, die Darstellung derselben sein Wesen. Daß man ihn auch immer nur so angesehen hat, ist klar. Denn hätte man ihn bloß für ein Mittel gehalten, die christliche Frömmigkeit zu befestigen und zu mehren, so hätte man nie diejenigen vom Gottesdienste ausschließen dürfen, die der Belebung am meisten bedurften; und doch hat man dies von Anfang an gethan, also vorausgesetzt, die Teilnahme am Gottesdienste dürfe nicht vom Gefühle des Mangels ausgehen. Dieses also können wir vorläufig wohl feststellen, daß es kein anderes Bedürfnis ist als das der Äußerung und Mitteilung vom Zustande der relativen Befriedigung aus, wie wir es gefunden haben, wovon der Impuls zum Gottesdienste ausgeht.

Sehen wir ferner auf das von der Lust ausgehende wirksame Handeln, so setzt dieses, wie wir gesehen haben, voraus, daß sich im Selbstbewußtsein die Kenntnis finde von einer irgendwo vorhandenen Neigung des niederen Lebens zu dem höheren und das Gefühl einer Kraft, das dieser Neigung entsprechende erweiternde Handeln einzuleiten. Dafür finden wir aber offenbar den Haupttypus in allem Handeln, was in irgendeinem Sinne Erziehung ist, in allem Handeln also nicht nur der Mündigen auf die Unmündigen, sondern überhaupt der geistig Stärkeren auf die geistig Schwächeren. Denn man könnte gar nicht darauf kommen, den Menschen zu erziehen und nicht bloß abzurichten, wenn nicht auch schon in der Zeit, wo die höhere Potenz des Lebens in ihm noch zu schlummern scheint, die Neigung wahr-

genommen oder wenigstens vorausgesetzt würde, die niedere Lebenspotenz mit der höheren zu einigen, und wenn nicht anderseits der Wahrnehmende sich die Kraft fühlte, das Höhere in ihm zu erwecken, also wenn nicht beides statthätte, was die Grundvoraussetzung des von der Lust ausgehenden Handelns ist. Ob aber das ganze wirksame Handeln, welches von dieser Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ausgeht, immer nur ein Handeln ist eines Menschen auf den andern, oder ob es auch ein wirksames Handeln dieses Charakters giebt, in welchem der Mensch sich selbst Gegenstand ist, diese Frage ist hier nicht zu entscheiden. Wir können nur bemerken, daß Selbstbildung, ein Handeln des Menschen auf sich selbst, nicht denkbar ist, sofern nicht in ihm selbst eine Duplizität sei es des Momentes, sei es der Religion angenommen werden darf, wie sie bei der erziehenden Thätigkeit vorausgesetzt werden muß, wenn ihm also nicht in ihm selbst einerseits etwas als höherer Lebensprozeß und anderseits etwas als diesen höheren Lebensprozeß in sich aufnehmen wollend entgegentritt.

Was zuletzt dasjenige wirksame Handeln betrifft, welches von dem Impulse der religiösen Unlust ausgeht und das rechte Verhältnis der Gemeinde und der einzelnen, wenn es irgendwo unterbrochen ist oder aufgelöst, wiederherstellen oder irgendetwas, was zu den Kräften des niederen Lebens gehört, zum Gehorsam gegen die höheren zurückführen will, so ergiebt sich von selbst, daß alles unter diese Kategorie gehört, was in irgendeinem Sinne Strafe, Zucht, Büßung ist; denn alles dieses, so allgemein gehalten, wie wir es hier geben, ist nichts anderes, als ein Handeln, welches von der Kraft des höheren Lebens mit der Voraussetzung ausgeht, daß das Verhältnis der niederen Potenz zur höheren gestört sei.

Sind nun aber dieses die allgemeinen Typen der gefundenen Handlungsweisen, haben wir denn eine Wahrscheinlichkeit, daß das ganze sittliche Handeln darunter befaßt sei, oder werden uns doch noch Gebiete desselben übrig bleiben, die nicht darin aufgehen, für welche uns noch das Prinzip der Beurteilung und der Darstellung fehlen würde? Nehmen wir an, des Menschen äußerer Beruf ist, Herr der Erde zu sein, und sein innerer, das Ebenbild Gottes darzustellen, das ursprünglich nur in Christo ist, so ist deutlich, daß unser erweiterndes und unser wiederherstellendes Handeln jenes beides vollständig in sich befaßt. Sehen wir ferner darauf, daß allem dazwischen eintretenden Handeln, daß der Aufgabe des Menschen, sich selbst zu offenbaren, unser darstellendes Handeln völlig entspricht, so scheint in der That durch unsere drei Formen das ganze sittliche Handeln umfaßt zu sein.

Aber konstruiert sich nun dadurch wirklich das sittliche Leben? Wir sind davon ausgegangen, zu jedem Handeln gehöre eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, die dabei vorausgesetzt werden müsse, entweder Lust oder Unlust, oder die Indifferenz von beiden. Nun aber giebt es keinen Moment im Leben, in welchem nicht Grund wäre zu jeder dieser Bestimmtheiten und zu jeder der ihnen entsprechenden Handlungsweisen; es folgt also, daß sich das ganze sittliche Leben vollständig in jeder der drei Formen befassen und aus jeder konstruieren läßt, wobei es dann gleichgültig zu sein scheint, aus welcher wir es konstruieren, und ob nur aus einer oder aus allen dreien. Damit wäre aber die Konstruktion der Willkür unterworfen und also wissenschaftliche Darstellung nicht möglich. Indes diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir uns erinnern, daß wir die Gegensätze, auf welchen unsere Einteilung beruht, nicht als absolute, son-

dern nur als relative gefunden haben; denn nichts anderes als eben dieses fanden wir, als wir zugestehen mußten, daß diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, welche von dem momentanen Gehalte abstrahiert, doch nicht absolute Lust und Unlust absolut ausschließende, sondern nur relative, Lust und Unlust als Minimum in sich schließende Seligkeit sei, da ja darin auch dieses mitgesetzt ist, daß auch Lust und Unlust sich einander nicht gänzlich ausschließen. Die Schwierigkeit löst sich, sage ich; denn sind die Gegensätze nur relative, so wird dadurch, daß das ganze Leben unter jeder der drei Formen befaßt werden kann, kein ederselben überflüssig; vielmehr ist deutlich, daß, wollte man auch nur eine ganz durchführen, man notwendig die anderen mit durchführen müßte, um auch das aufzunehmen, worin jene selbst als Minimum enthalten ist. Alle drei also müssen notwendig durchgeführt werden, um in jedem Lebensmomente die Differenz des Überwiegenden und des Zurücktretenden zeigen zu können.

Allein es bleibt doch noch eine Schwierigkeit übrig für unsere Konstruktion. Stellen wir uns auf irgendeinen Punkt als einen solchen z. B., den wir als diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ansehen, in welcher die Indifferenz von Lust und Unlust überwiegt, Lust und Unlust also nur als Minimum sind, so wird also darin auch der Impuls liegen zu einem überwiegend darstellenden Handeln, aber mit der Möglichkeit, sowohl zu einem wiederherstellenden, als zu einem erweiternden Handeln überzugehen. Aber zu welchem von beiden nun soll wirklich übergegangen werden? Eins ist so gut möglich als das andere, und unsere Einteilung giebt uns doch nur sämtliche Gehalte aller einzelnen Momente, die Regel des Überganges aber nicht, so daß dieser also als zufällig erscheint. Ja, noch viel zusammengesetzter ist die Sache. Denn in jedem Momente, wo das

Selbstbewußtsein überwiegend als Indifferenz von Lust und Unlust gesetzt ist, ist nicht nur die Möglichkeit zum Übergange in jede der beiden anderen Formen, sondern auch die der Fortsetzung der gegebenen Bestimmtheit. Und ebenso ist es von jedem der beiden anderen Punkte aus. Es fragt sich also: Kann dies überhaupt unter eine Regel gebracht, oder muß es der Willkür anheimgegeben werden? Sehr schwer zu beantworten. Wie liegt denn die Sache in der Wirklichkeit? Welche Ansprüche hat man in dieser Beziehung an die Sittenlehre gemacht? Und wie hat man ihnen bisher entsprochen? Offenbar hat man hierüber zu allen Zeiten sehr verschiedene Ansichten gehabt. Wenn man aber forderte, es müsse sich in jedem Momente des Lebens eine einzige Formel finden lassen für das, was der Mensch zu thun habe — der Kantsche Begriff des kategorischen Imperativ —, so behauptete man auch, daß der Übergang aus einem Moment in den andern unter eine allgemeine Regel zu fassen sei. Wer aber hätte sich dadurch nicht verletzt gefühlt! Denn es liegt doch darin, daß jeder, der die Regel weiß, uns nun auch müßte sagen können, was für den nächsten Moment unsere Aufgabe sei, und das können wir nicht überall auf gleiche Weise einräumen, sondern nur in einigen Fällen gestehen wir es zu, in anderen aber nicht. Und mit Recht; denn sollte es für alle Fälle gelten, so müßte das Leben des einzelnen so eingerichtet sein, daß ihm die Bestimmungen der Momente alle immer schon gegeben wären, aus dem Innern selbst aber nichts mehr auf lebendige Weise hervortreten könnte. Alles Handeln wäre dann nur Fortsetzung; für die lebendigen Anfänge aber der Handlungen wäre kein Raum. In den Anfängen der Handlungen aber liegt überwiegend das Sittliche, an die Anfänge vornehmlich legen wir den sittlichen Maßstab; das sittliche Bewußtsein selbst also

könnte nur noch als Minimum vorhanden sein. Fingieren wir z. B. einen Menschen, der teils durch einzelne Handlungen, wie Verträge, teils durch allgemeine Reihen, die er begonnen, sein ganzes Leben so eingerichtet hätte, daß ihm jeder in jedem Momente sagen könnte, was er nun zu thun habe, so wäre die Sittlichkeit desselben lediglich darauf reduziert, keinen Rechnungsfehler zu machen und immer die gehörige Kraft in die einzelnen Handlungen hineinzulegen. Oder denken wir uns ein bürgerliches Gemeinwesen, in welchem einem jeden durch Geburt oder Gesetz nicht nur, wie im Kastenwesen, sein Beruf, sondern alle Punkte, die Anfänge des Handelns sind, bestimmt wären, woran könnte das sittliche Bewußtsein des einzelnen noch haften, als am richtigen Rechnen und daran, daß er weder etwas vergäße noch vernachlässigte? Aber in dem Maße, als es auf die eine oder die andere Weise mit ihm stände, wäre dann die Sittlichkeit auch in dem ersten Falle nicht in seinen gegenwärtigen, sondern nur in seinen früheren Lebensmomenten, und im anderen Falle überhaupt gar nicht in ihm, sondern außer ihm. So scheint also mit dem sittlichen Bewußtsein zusammenzuhängen, daß man die Frage, ob das Beharren in einer der gefundenen Formen oder der Übergang von der einen zur anderen unter bestimmte Regeln gebracht werden könne, partiell verneine. In der christlichen Sittenlehre wenigstens kann dies nicht zweifelhaft sein; denn muß sie den Geist Gottes als das im Christentum thätige Prinzip setzen, so kann sie die gesamte Wirksamkeit nicht bloß auf Nichtvergessen und Nichtvernachlässigen beschränken.

Gehen wir aber hiervon aus, so fragt sich nun: Ist denn die Bestimmung, die kein anderer, sondern die nur ich selbst mir geben kann, doch eine solche, die ein anderer auch erkennen kann? Denn je nachdem man diese Frage bejaht

oder verneint, wird sich die ganze Sache wesentlich verschieden gestalten. Alle Handlungen nun sind entweder überwiegend Fortsetzungen, oder überwiegend Anfänge. Überwiegend, nicht absolut. Und was überwiegend Fortsetzung ist, kann auch von allen nach allen Seiten hin auf gleiche Weise bestimmt werden, nicht bloß vom Handelnden selbst; vorausgesetzt nämlich, daß auch allen die Bedingungen vorliegen. Nicht ganz so aber ist es mit demjenigen, was überwiegend als Anfangspunkt zu betrachten ist. Denn hier ist offenbar der Gegensatz, daß wir von manchen Handlungen und sittlichen Zuständen sagen, jeder hätte sich an meiner Stelle ebenso bestimmen müssen wie ich, und von anderen: Hier könnte kein anderer ebenso bestimmt sein in seinem Selbstbewußtsein wie ich. Worin ist das begründet? Offenbar darin, daß der Mensch überhaupt, und zwar so, daß sich dies auch über den eigentümlichen Zustand des Christen erstreckt, einerseits ein Exemplar seiner Gattung ist, anderseits ein eigentümlich bestimmtes und eigentümlich sich selbst bestimmendes Wesen, ein Individuum. Indem wir auf diesen Unterschied aufmerksam machen, können wir nicht verschweigen, daß er niemals allgemein anerkannt, sondern zu allen Zeiten von vielen ist bestritten worden. Ist er aber etwas wirklich Begründetes, so muß er auch etwas Ursprüngliches sein, d. h. jeder Mensch muß dann mit diesen beiden Charakteren sein Dasein anfangen, daß er einerseits unter seine Gattung subsumiert ist, und anderseits den gemeinsamen Charakter der menschlichen Gattung, auf eine besondere Weise bestimmt, so in sich trägt, daß jeder von jedem verschieden ist. Dies nun ist offenbar nicht Sache der Wahrnehmung, und zwar aus zwei Gründen, deren jeder für sich beweisend ist. Einmal nämlich, weil uns überhaupt der Anfang des menschlichen Daseins nicht gegeben ist, sondern sich in die Zeit

verliert, wo der Fötus noch ein und dasselbe Ganze ausmachte mit der Mutter; dann aber, weil wir nie bis in das Innerste eines gegebenen Zustandes eindringen, also, wenn auch in jedem gegebenen Momente Differenzen hervortreten, doch nicht wahrnehmen können, ob sie bis ins Innerste zurückgehen. Wollte man aber darum den aufgestellten Unterschied nicht gelten lassen und also die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen behaupten, ihre Verschiedenheit aber daraus erklären, weil auf jeden von seinem ersten Lebensmomente an anders eingewirkt würde, so würde man notwendig auf die Annahme zurückgeführt, es gebe für alle Menschen immer nur dieselben Bestimmungsgründe auch in Beziehung auf die Anfangspunkte der Handlungen, nur daß man sagen müßte, man dürfe nicht auf die Anfangspunkte zurückgehen, weil sie eigentlich außerhalb des sittlichen Handelns lägen. Fassen wir also von hier aus beide Annahmen noch einmal ins Auge und vergleichen wir sie unter einander in Beziehung auf unsere Aufgabe, die allgemeinen Ausdrücke für das sittliche Handeln zu finden, wie dieses durch das religiöse Bewußtsein des Christen bestimmt wird, von welcher aus wird denn diese Aufgabe am vollständigsten gelöst werden? Nimmt man den Gegensatz des Universellen und Individuellen an, so hat die Lösung eine gewisse nicht zu überschreitende Grenze; wir unterscheiden dann Bestimmungen, die jeder für alle machen kann und alle für jeden, sofern nur die Bedingungen gegeben sind, und Bestimmungen, die keiner für einen andern machen kann, weil sie überwiegend von dem eigentümlichen Wesen des Handelnden ausgehen, so daß also nur eine Formel dafür aufzustellen wäre und nur des Handelnden eigenes Bewußtsein darüber, ob sie in einzelnen Fällen realisiert sei, also über die Sittlichkeit der Handlungen bestimmen könnte. Sagt jemand auf diesem

Gebiete: Ich bin mir bewußt, rein aus meiner innersten eigensten Natur gehandelt zu haben, so wird man ihm das Zeugnis nicht versagen können, sofern seine Aussage der Wahrheit gemäß sei, habe er auch sittlich gehandelt; aber ob er wirklich nur aus seiner Eigentümlichkeit heraus gehandelt hat, das kann kein anderer bestimmen als er selbst. Wird dagegen unser Gegensatz geleugnet, also auf die ursprüngliche Gleichheit aller zurückgegangen und alle Verschiedenheit nur für ein Produkt der verschiedenen äußeren Einwirkungen erklärt, so kommen wir freilich nicht auf diese Schranke, aber wie steht es dann um die Lösung der Aufgabe? Das kann doch nicht verlangt werden, daß, wer schon ein anderer geworden ist durch seine früheren Zustände, sich ebenso bestimmen soll, wie irgendein anderer, der wiederum durch andere frühere Zustände ein anderer geworden ist. Die Verschiedenheit der sittlichen Bestimmung bleibt also doch, aber sie ist dann allgemein. Denn wenn wir auf jenem Standpunkte sagen müssen: In allem, worin die Eigentümlichkeit des einzelnen zurücktritt, muß es eine gleichmäßige sittliche Bestimmung geben, die jeder für alle machen kann und alle für jeden, so fällt auf diesem diese Gleichheit völlig weg und mit ihr alle Möglichkeit allgemeiner Formeln; jeder ist von dieser Voraussetzung der ursprünglichen Gleichheit und des Anders-geworden-seins durch die äußeren Einwirkungen aus nicht nur für alles dasjenige, worin sich überwiegend seine eigene Natur ausdrücken soll, sein eigenes Maß, sondern überhaupt hat jeder für sich sein eigenes Maß und dasselbe liegt nicht in seiner eigentümlichen Natur, sondern in dem, was von außen her auf ihn ist gewirkt worden. Und wie stellt sich nun die Sache vom eigentümlich christlichen Standpunkte aus? Die Schrift, der ursprünglichste Ausdruck des christlichen Bewußtseins, stellt den Gegen-

satz auf zwischen Geist und Fleisch; Geist im christlichen Sinne, als Prinzip, das nur durch die Verbindung mit Christo im Menschen einheimisch wird. Ist nun der Mensch aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wo soll denn der Sitz sein dessen, was wir im bisherigen die eigentümliche Natur des Menschen genannt haben? Der Geist ist doch immer ein und dasselbe, eben weil er von Christo ausgeht und in allen einzelnen in derselben Beziehung mit Christo gedacht wird; er kann also auch nur derselbe sein in allen. Ist aber das, so scheint zu folgen, daß in diesem Elemente eine solche Differenz der Eigentümlichkeit, wie wir sie gesetzt haben, nicht begründet sein kann, daß also nur übrig bleibt zu sagen: Die ursprüngliche Differenz ist vom christlichen Standpunkte aus in das Fleisch zu setzen. Und da würde denn gleich auch das andere folgen: Weil die Bestimmtheit des Bewußtseins nur dann eine wahrhaft christliche ist, wenn der Geist dominiert, und also auch das Handeln nur dann ein christliches, wenn das vom Geiste, der in allen derselbe ist, bestimmte Bewußtsein Impuls geworden ist: weil das Fleisch nie das Bestimmende sein darf, sondern immer nur das Bestimmte, so kann auch die Eigentümlichkeit sittlicherweise niemals Impuls werden. Vom allgemeinen menschlichen Standpunkte aus finden wir eine ähnliche Duplizität, den relativen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, und sittlich ist nur dasjenige Handeln, in welchem die Vernunft das Bestimmende ist, die Sinnlichkeit das Bestimmte. Und was wird nun aus der von uns angenommenen Eigentümlichkeit? Wo hat sie ihren Sitz? In der Vernunft? Oder in der Sinnlichkeit? Oder in beiden? Offenbar hat sie ihren Ort in der Sinnlichkeit. Aber nicht auch in der Vernunft? Hat sie ihren Ort nur in der Sinnlichkeit, so darf sie nie Impuls werden, weil die Sinnlichkeit sittlicher-

weise nicht Impuls sein kann; so ist also auch alles zerstört, was wir oben gesetzt haben. Hat sie aber ihren Ort auch in der Vernunft, so scheint diese nicht in allen dieselbe sein zu können. Aber ist sie denn wirklich in allen dieselbe? Man schreibt ihr vornehmlich die Operation des Syllogismus zu, und die soll und muß freilich in allen dieselbe sein. Davon ausgehend, hat man die Forderung gestellt, daß alles, wofür man allgemeine Anerkennung in Anspruch nehmen wolle, auf eine solche Operation müsse zurückgeführt werden können. Ist denn nun aber alles, was außerhalb des Syllogismus liegt, rein von der Sinnlichkeit ausgehend, ohne daß die Vernunft daran Anteil hat? Gewiß nicht; denn wenn z. B. in einer Rede oder einer Schrift die Komposition getadelt wird, oder doch jemand sagt: Dies oder das hätte ich anders gemacht, so kann dies auf keinen Syllogismus zurückgebracht werden, und doch ist die Komposition der Gedanken nicht ein Werk der Sinnlichkeit, sondern der Vernunft. Also giebt es auch eine Operation der Vernunft, in der jeder seine eigene Regel hat, oder die auf der Eigentümlichkeit beruht. Dem muß aber auf der realen Seite auch etwas entsprechen, und wenn wir nun eben dasselbe von der realen Seite gefaßt Wille, von der idealen Verstand nennen, so werden wir sagen müssen: In beider Beziehung verhält sich die Vernunft zwiefach; sie ist allerdings eine und dieselbe in allen, aber doch auch in gewissen Arten ihrer Thätigkeit in jedem wieder eine andere. Und mehr haben wir nicht gewollt. Die Vernunft ist in allen dieselbe, und das beruht darauf, daß sie der wesentliche Charakter der menschlichen Gattung ist. Sie ist aber auch in jedem eine andere, und das beruht darauf, daß sie auch Teil hat an der Eigentümlichkeit eines jeden in den einzelnen Momenten sowohl des Denkens als des Handelns. Und das-

selbe werden wir auch sagen können von der Sinnlichkeit; denn wäre in ihr durchgehende Differenz, so gäbe es keine Gemeinsamkeit der Erfahrung. Aber werden wir nun auch auf dem christlichen Standpunkte sagen können, in beiden Elementen, in Geist und Fleisch, finde sich das Eigentümtümliche, und auch der göttliche Geist sei einerseits in allen Christen derselbe, anderseits in jedem ein anderer? Offenbar müssen wir sagen: Nur dadurch, daß der göttliche Geist in jedem derselbe ist, ist jeder auch ein Christ. Aber können wir auch sagen: Nur dadurch, daß der göttliche Geist in jedem ein anderer ist, ist jeder ein eigentümliches Glied der christlichen Gemeinschaft? Schwerlich; denn damit würde uns die Idee der christlichen Kirche zerstört und auch der christliche Glaube, weil die Identität des Geistes oder die Abstammung desselben von Christo verloren ginge. Wohl aber müssen wir sagen: Der göttliche Geist ist zwar immer derselbe in allen, aber er wirkt doch verschieden in jedem und wird also in jedem ein anderer in seinen Äußerungen; der göttliche Geist findet in jedem Menschen immer schon eine individualisierte Vernunft, deren Sein in der Sinnlichkeit sein nächstes Organ ist, und die er, je mehr beide, Verstand und Wille, eins werden, desto mehr durchdringen muß, so daß also die Eigentümlichkeit des Menschen gleich in allem sein muß, was der göttliche Geist in ihm wirkt. Aber kann sie denn nun so etwas anderes sein, als ein nur Bestimmtes und nie Bestimmendes? Und scheint es also nicht doch, als ob in dem Maße keine Rücksicht zu nehmen sei auf das Individuelle, als es gerade auf dasjenige ankomme, was im christlichen Handeln das Bestimmende sei? Es ist einer der schwierigsten Punkte, das Verhältnis zu bestimmen zwischen dem göttlichen Geiste und der Vernunft in Christo und in den Gläubigen. Auf dogmatische Unter-

suchungen über die menschliche Seele in Christo und was damit zusammenhängt, können wir uns hier nicht einlassen, noch weniger dürfen wir uns auf irgendeine der darüber vorhandenen Entscheidungen berufen. Von unserem Standpunkte aus aber die Sache betrachtend, können wir nur von dem Punkte ausgehen, von dem auch Christus selbst ausging, nämlich von der Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste als von etwas auf die natürliche Entwickelung des Menschen Folgendem. Nun finden wir in der Thätigkeit des göttlichen Geistes auch dasjenige, was wir als Vernunftthätigkeit in jedem verschieden, in jedem individualisiert fanden, die Verknüpfung der Gedanken. Wie sich in den Schriften der Apostel die Eigentümlichkeit ihres Lebens abspiegelt, so sehen wir auch in ihren übrigen Thätigkeiten diese Eigentümlichkeit mit in die Thätigkeit des heiligen Geistes hineingehend. Fragen wir nun, ob die individualisierte Vernunft in der Wirksamkeit des Geistes durch die Apostel, die die Norm ist für alle christliche Thätigkeit, das Bestimmende ist, oder das Bestimmte, so ist wohl deutlich, daß sich hier nicht annehmen läßt, das Individuelle darin sei das bloß Bestimmte und nicht auch Bestimmende, denn dann würde es lediglich zu dem zu erreichenden Zwecke gehören, während es doch eben zugleich das Mittel sein muß, durch welches der Zweck erreicht werden soll, weil ja die ganze ungeteilte, also das Individuelle in sich schließende Komposition der apostolischen Rede es ist, die als Norm in der Kirche dienen soll; das Individuelle des Sprechenden oder Schreibenden ist hier mit dem göttlichen Geiste so vollkommen in eins gebildet, daß notwendig die individualisierte Vernunft als mitwirkend mit dem göttlichen Geiste anzusehen ist, nicht als nur bestimmt durch ihn in ihren Wirkungen. Und wenn wir uns die Einigung des göttlichen Geistes mit den leben-

digen Kräften des Menschen überhaupt als von hier aus lebendig werdend denken, so müssen wir sagen, daß die Differenz beider, des göttlichen Geistes und der individualisierten Vernunft, immer mehr aufhören und unser Dilemma über Bestimmen und Bestimmtsein der letzteren je länger je mehr aufgehoben und auf Null reduziert werden müsse.

Wie wir aber vom christlichen Standpunkte aus die Differenz des Universellen und Individuellen nicht aufgeben können, so können wir andererseits auch diesen Gegensatz nicht als einen absoluten denken; denn so wenig das darstellende Handeln und das wirksame, das erweiternde und das wiederherstellende sich absolut ausschließen, so wenig auch das universelle und das individuelle. Können wir uns nämlich den Menschen überhaupt immer nur als Agens, als selbstthätig denken, auch in seinen leidentlichen Zuständen, so können wir ja auch seine Eigentümlichkeit nur als Selbstthätigkeit anschauen. Aber dann kann sie auch niemals Null sein, wo überhaupt eine Selbstthätigkeit des Menschen ist, weil wir ihn uns immer als dasselbe ungeteilte Agens denken müssen. Nimmer also ist er etwas anderes, als der allgemeine Charakter der Menschheit selbst, nur auf eigentümliche Weise bestimmt; und beides, das Universelle und das Individuelle, ist immer nur eins an dem anderen, und nur das Verhältnis zwischen beiden ist in den einzelnen Thätigkeiten verschieden, indem in den einen das eine, in den andern das andere überwiegt. Aber gerade wenn es so ist, werden wir auch gestehen müssen, daß für jeden gegebenen Punkt doch immer nur e i n Verhältnis zwischen beiden Momenten das richtige sein kann, und die Bestimmung dieses Verhältnisses wird Gegenstand der christlichen Sittenlehre sein müssen, so daß wir jedes Handeln, das unter eine allgemeine Formel gebracht wird, in Beziehung auf diesen Gegensatz

des Universellen und des Individuellen werden anzusehen haben, und nicht nur jedes Handeln, sondern auch schon jede Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, da wir in der christlichen Sittenlehre die Thätigkeiten nicht darstellen ohne die Impulse, in welche die Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins ausgegangen ist, wie wir uns denn die Formel: So könnte unter denselben Umständen kein anderer gehandelt haben, vorausgesetzt, daß wir die Richtigkeit des Handelns anerkennen, gar nicht denken können ohne diese dazu gehörige: So könnte unter denselben Umständen kein anderer bestimmt worden sein. —

Wir haben noch eine ähnliche Betrachtung anzustellen, auf welche uns das bisher Auseinandergesetzte hinführt, und die wir schon an die ersten Andeutungen, die wir gemacht haben, anknüpfen können. Gleich zu Anfang nämlich haben wir uns darüber verständigt, was es sagen wolle, wenn wir die christliche Sittenlehre als eine geschichtliche Wissenschaft ansehen, und daß wir damit zugestehen, es gebe keine Darstellung der Sittenlehre, welche für alle Zeiten der christlichen Kirche dieselbe sein könne, sondern jede habe ihren vollen Wert nur für eine gewisse Periode, für eine frühere noch nicht, für eine spätere nicht mehr, teils weil die Handlungsweisen selbst eine immer weitere Entwickelung erhielten, teils weil die Mittel der Darstellung nicht immer dieselben seien. Darin liegt also die Voraussetzung von einem Fortschreiten im Gebiete des christlichen Handelns. Giebt es nun ein solches, so können wir es uns entweder als ein Continuum denken, oder als ein stoßweise erfolgendes. Im ersten Falle würde, die Sache auf die Spitze gestellt, eigentlich niemals eine gegebene Regel passen, denn sie würde immer schon selbst dem Momente, in welchem sie gegeben wäre, nicht mehr ganz angemessen sein; im zweiten Falle müßte,

was eine Zeit lang Gesetz war, plötzlich umgestoßen werden, so daß es von Anfang an auf unrechte Weise als Gesetz ausgesprochen wäre, wenn nicht mit ausgesprochen gewesen wäre, daß es auch seine Autorität wieder verlieren und umgestoßen werden könnte. So scheint es also, als könnten wir in beiden Fällen keine Darstellung geben, die auf der einen Seite dem Verlaufe des Gegenstandes, auf der andern der wissenschaftlichen Sicherheit entspräche. Das ist die Schwierigkeit von diesem Punkte aus. Daß es aber wirklich ein Fortschreiten des christlichen Handelns giebt, lehrt jede geschichtliche Betrachtung. Denn sei es, daß wir auf das wirksame Handeln sehen in seinen zwei relativ entgegengesetzten Formen, oder sei es, daß wir das darstellende ins Auge fassen, sowie wir zwei Zeitpunkte, die etwas weiter auseinanderliegen, miteinander vergleichen, so finden wir, sowohl was die Motive als was die Resultate betrifft, daß der frühere und der spätere nicht mehr dasselbe sind, indem, was in dem früheren befriedigte, in dem späteren als unbefriedigend erscheint. Wenn wir nun ferner sagen: Die christliche Sittenlehre, die einerseits eine geschichtliche Wissenschaft sein soll, soll anderseits als Wissenschaft doch eben die Prinzipien alles christlichen Handelns enthalten; und wenn jede Fortentwickelung notwendig doch auch ein Handeln ist, so folgt, daß unsere Disziplin auch die Prinzipien der Fortentwickelung des christlichen Handelns enthalten muß. Und das scheint uns wieder in den inneren Widerspruch zu verwickeln, daß wir nun einerseits darstellen wollen, wie gehandelt werden soll, andererseits auch, wie nicht mehr ebenso gehandelt werden soll; denn darin besteht doch die Fortentwickelung des Handelns, daß ein anderes Handeln eintritt, als was früher geltend war. Diesen scheinbaren Widerspruch lösend, werden wir erst unsere Aufgabe zur

vollständigen Klarheit bringen. Wir müssen aber dabei zum Grunde legen, daß alles christliche Handeln, alle Vorstellungen von demselben und alle Vorschriften dazu die christliche Gemeinschaft durchaus voraussetzen und sich auf dieselbe beziehen, und dieses im Auge habend, müssen wir sagen, daß ein Fortschreiten der Gemeinde der Gläubigen nicht anders denkbar ist, als so, daß sich zuerst in einzelnen eine reinere Auffassung und Darstellung des Christlichen bildet, um sich dann von ihnen aus den übrigen mitzuteilen. Der einzelne muß in relativem Gegensatze gegen das Ganze stehen; es muß in ihm entwickelt sein, was im Ganzen noch nicht ist, und er muß mit dem, was er vor dem Ganzen voraus hat, auf das Ganze wirken, bis der Gegensatz aufgehoben ist, sonst giebt es keine Fortentwickelung des Ganzen. Anders aber steht es mit dem Handeln, welches nicht auf das Fortschreiten des Ganzen gerichtet ist; denn in diesem ist die Regel in dem Ganzen und der Einzelne von dem Ganzen beherrscht. Und gehen wir nun hierbei zurück auf die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, so muß in dieser eine analoge Differenz gesetzt sein; es muß eine Bestimmtheit geben, die derart ist, daß der relative Gegensatz zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen zurücktritt und der Einzelne sich als Teil und Glied des Ganzen bestimmt fühlt, und eine andere, in welcher eben dieser Gegensatz bestimmt hervortritt; also eine Bestimmtheit mit dominierendem Gemeingefühle, und eine andere mit hervorragendem persönlichen Selbstbewußtsein. Von der ersten können wir sagen, in ihr wolle das Gemeingefühl zugleich das persönliche Selbstbewußtsein der Einzelnen werden, von der zweiten, in ihr wolle umgekehrt das persönliche Selbstbewußtsein Gemeingefühl werden, sich in das Ganze verbreiten. Beides ist darin eins, daß es immer derselbe Geist des Ganzen ist,

der heilige Geist, der da wirkt; derselbe Geist des Ganzen wirkt jede Entwickelung, nicht nur die, durch welche das Gemeingefühl sich das persönliche, sondern auf gleiche Weise auch die, in welcher das persönliche Selbstbewußtsein sich das Gemeingefühl assimiliert, und nur sofern er sich in dieser Duplicität bewegt, ist ein sittliches Handeln auch auf das Fortschreiten des Ganzen gegeben. Und ähnlich verhält es sich in jeder menschlichen Gemeinschaft, die als eine bewegliche gesetzt wird. Denken wir uns eine menschliche Gesellschaft, aber noch ohne bürgerliche Verfassung, so können wir ihr die Gemeinschaft nicht absprechen, aber wir müssen sagen, dieselbe sei formlos. Doch müssen wir ihr zuschreiben die Tendenz, eine Form zu gewinnen, und wenn sie eine solche wirklich erlangt, so müssen wir das für einen Fortschritt zu einer höheren Stufe ihrer Entwickelung halten. Möglich nun ist es, aber nicht wahrscheinlich, daß sich die Tendenz zur Form in allen Gliedern der Gemeinschaft gleichmäßig entwickele, in welchen sie aber stärker ist, als in den übrigen, von denen wird der Übergang zur Form ausgehen, äußerlich vielleicht auf gewaltsame Weise, aber doch in dem Maße und insofern sittlich, als die Form dem inneren Charakter der Gemeinschaft entspricht, und also wirklich eine neue Entwickelung des Ganzen von Einzelnen aus zustande kommt. Gestaltete sich aber die Sache so, daß nicht eine dem Charakter der Gemeinschaft entsprechende Form, sondern eine reine Unterordnung des Ganzen unter Einzelne hervorgebracht würde, so wäre das Handeln durchaus unsittlich, weil nicht aus dem Geiste des Ganzen heraus, sondern despotisch, und das Produkt nichts weniger, als eine Entwickelung des Ganzen. Und ebenso nun ist auf der andern Seite jedes Handeln in einer bürgerlichen Gemeinschaft, welches der in derselben bestehenden Form gemäß und also Gehorsam gegen

das Gesetz ist, ein Handeln der anderen Art, ein Handeln überwiegend unter der Potenz des Gemeingefühls. Dasselbe ließe sich auch nachweisen auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kunst, sofern auch hier die Gemeinschaft wesentlich ist. Die Analogie geht also durch alle gemeinsamen Lebensverhältnisse hindurch. Aber freilich, das dürfen wir nicht übersehen, daß die Frage eine rein protestantische ist. Denn in der katholischen Kirche kann von einem Fortschreiten in unserem Sinne nicht die Rede sein, weil sie nicht eine Fortentwickelung ihrer Regeln selbst, die sie als unabänderlich setzt, sondern nur ein Fortschreiten in der Darstellung ihrer Regeln im Leben annimmt. So daß uns hier einleuchtet, daß es ebenso wenig eine und dieselbe christliche Sittenlehre geben kann für alle organisch getrennten nebeneinander bestehenden Kirchengemeinschaften, als eine solche denkbar ist für alle Perioden der Kirche. Zur Eigentümlichkeit der protestantischen Ansicht von der christlichen Kirche gehört es aber wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwickelung fähig ist, nur mit dieser Restriktion, ohne welche das Christentum zusammenfallen würde, daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann, als richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten. Will man nun sagen, auf diese Weise sei doch der Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus nur scheinbar, weil ja auch wir etwas hätten, über das wir nicht hinauszukönnen geständen, und weil ja, was in Christo, eben auch in der christlichen Kirche als in seiner Stiftung gesetzt, also auch für uns kein anderes Handeln denkbar sei, als ein

wiederherstellendes, so ist zu bedenken, daß ein großer Unterschied stattfindet zwischen dem in Christo an und für sich Gesetzten und dem, was in ihm gesetzt ist, sofern er der christlichen Kirche angehört. Denn was von den Übrigen, die außer ihm die christliche Kirche bilden, nicht schon angeeignet ist und begriffen, das ist auch in der christlichen Kirche noch nicht gesetzt, sondern es ist lediglich das persönliche Leben Christi, und es bleibt also ein wahres Fortschreiten der Kirche, wenn etwas, was bisher nur in Christo persönlich existiert, in ihr aber noch nicht ist, von ihm aus in sie übergeht.

Wie läßt sich nun aber die Annahme eines solchen zwiefachen Handelns und einer solchen zwiefachen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins damit in Übereinstimmung bringen, daß die christliche Sittenlehre nur Beschreibung dessen sein soll, was in Christo wirklich gewesen ist? In Christo, kann man einwenden, ist nur die Art des Handelns denkbar, durch welche Gemeinschaft gestiftet und fortentwickelt wird, die andere Art nicht, denn niemals könnte sein persönliches Bewußtsein dem Geiste des Ganzen als einer Norm für ihn zu assimilieren sein. Folglich giebt es ein Gebiet unseres Handelns, wozu es kein Vorbild in Christo geben, das also auch nicht Nachfolge Christi sein kann. Wir sind aber früher schon auf den Unterschied geführt worden zwischen einem Handeln, welches eigentlich nur Fortsetzung ist, und einem anfangenden, und wir werden nun, ihn hier wieder aufnehmend, sagen müssen: Alle Handlungen, in welchen das persönliche Bewußtsein als bestimmt erscheint durch das Gemeingefühl, sind eigentlich nur Fortsetzungen. Dies wird uns am anschaulichsten werden auf dem politischen Gebiete. Denn denken wir uns in die Zeiten hinein, wo das Aufhören der politischen Unmündigkeit und das Eintreten in

die bürgerliche Gemeinschaft ein feierlicher Akt war, so waren nun alle Handlungen, die im Gehorsam gegen das Gesetz verrichtet wurden, nichts als Fortsetzung dieses Aktes. Dasselbe gilt aber auch von dem Eintreten in die christliche Gemeinschaft, welches auch jetzt noch einen bestimmten feierlichen Akt ausmacht. Jeder, der eintritt, erkennt die Kirche an, wie sie ist, also auch ihre Regeln, und ordnet sein persönliches Bewußtsein dem gemeinsamen unter, das sich in ihr entwickelt hat. Wo immer also später das Gemeingefühl ihn bestimmt, da sind die Momente nichts als Erneuerungen jenes ersten, also kein eigentlich ursprüngliches Handeln. Und so werden wir denn von hier aus zunächst sagen müssen, daß sich uns der Umfang desjenigen Handelns, welches nicht Nachahmung Christi sein kann, gar sehr verringert, indem es sich in den einen Moment des Eintretens in die Kirche konzentriert. Sodann aber, weil dieser Moment doch nichts anderes ist, als das Ergriffenwerden des Einzelnen von Christo und das Eingepflanztwerden des christlichen Gemeingefühls in ihn, also nichts anderes als die rezeptive Seite zu dem kirchestiftenden spontanen Handeln Christi, daß die Sache eigentlich so liegt, daß alles Handeln des Christen entweder Ergänzung ist des kirchestiftenden Handelns Christi, die demselben entsprechende Rezeptivität, oder Fortsetzung desselben, in beiden Fällen also die fortwährende Realisation des zwischen Christo, als dem Erlöser, und dem menschlichen Geschlechte, als dem zu erlösenden, gesetzten Verhältnisses, so daß der früher allgemein aufgestellte Satz, alle Vorschriften der christlichen Sittenlehre müßten Beschreibungen des Handelns Christi sein, durchaus zu bestätigen ist.

Als wir oben den Charakter der christlichen Sittenlehre als einer religiösen zeichneten, postulierten wir, daß sie dem Inhalte nach überall mit der philosophischen zusammenfalle,

der Form nach aber in jedem Punkte von derselben verschieden sei. Wir konnten das Erstere, denn auf jenem allgemeinen Standpunkte hinderte uns nichts, zu sagen, jede philosophische Sittenlehre, welchen Weg sie auch einschlage, müsse doch irgendwo auf das religiöse Element auch kommen und das Verhältnis des Menschen zu demselben feststellen. Aber können wir denn ebenso sagen, sie müsse auch auf die eigentümlich christliche Form der Religion kommen? Das müssen wir doch entschieden leugnen, weil es uns feststeht, daß sich das Christentum nicht demonstrieren läßt. Muß dann aber nicht das eigentümlich Christliche der philosophischen Sittenlehre durchaus fremd bleiben? Haben dann nicht diejenigen vollkommen recht, welche behaupten, die christliche Sittenlehre müsse notwendig enthalten, was die philosophische notwendig nicht enthalte? Indes die Sache ist diese. Zwischen beiden, dem Finden des religiösen Elementes überhaupt und dem Finden des eigentümlich christlichen, liegt noch ein mittleres Glied. Die philosophische Sittenlehre findet das religiöse Element gleich als verschiedener Formen fähig und setzt sich mit allen, die möglich sind, in gleiche Relation. Was sie also immer aufstellen kann und muß, ist dieses, daß das Handeln des Menschen seinem religiösen Bewußtsein gemäß sein müsse. Und damit wäre denn die Differenz als eine spezielle aufgehoben und auf das Allgemeine zurückgeführt. Das andere Postulat aber, das der durchgängigen Ungleichheit unserer Disziplin mit der gleichnamigen philosophischen in der Form, veranlaßte uns, auf einen eigenen Schematismus für die christliche Sittenlehre auszugehen, ein Verfahren, das wir nun von unserem gegenwärtigen Standpunkte aus noch einer Revision unterwerfen wollen.

Die philosophische Sittenlehre ist überwiegend behandelt worden unter der Form der Pflichtenlehre und unter der der

Tugendlehre, in einigen Schulen der Alten, aber auch unter der Form der Lehre vom höchsten Gute. Noch andere Formen sind möglich und auch wirklich aufgestellt, aber sie sind bei weitem weniger entwickelt als jene, an die wir uns also hier bei der Vergleichung allein zu halten haben. Nehmen wir nun alles hierher, was wir unseren Schematismus zu gewinnen aufgestellt haben: Sollte sich die christliche Sittenlehre nicht auf dieselbe Weise behandeln lassen? Mußten wir von dem Gegensatze ausgehen, der das christlich-fromme Bewußtsein charakterisiert, vom Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, zwischen Zustand unter der Sünde und Zustand unter der Erlösung, so läßt er sich doch ganz in der Darstellung des Begriffs der Pflicht erschöpfen; denn das ist doch das Planmäßige, woraus die Gewalt des Geistes über das Fleisch entsteht, und worin sie sich ausspricht. Und sollte sich nicht ebenso die christliche Sittenlehre unter der Form der Tugendlehre darstellen lassen? Ohne Zweifel, wenn doch Tugend nichts anderes ist als die Kraft, die der Geist ausübt über das Fleisch, als die Unterwürfigkeit des Fleisches unter den Geist. Und wirklich ist sie, wie wir schon oben bemerkt haben, unter beiden Formen dargestellt worden. Die dritte Form ist freilich in neuerer Zeit außer Gebrauch gekommen, aber es ist klar, daß wir sie der christlichen Sittenlehre ebenso gut anpassen könnten, als die beiden anderen. Hat doch die christliche Theologie oft genug ausgesprochen, daß Gott das höchste Gut sei. Der Ausdruck ist freilich nicht ganz angemessen, denn ein Gut ist uns etwas nur, sofern wir es besitzen oder inne haben; aber wenn wir sagen, das Gott-inne-haben oder die Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Gut, so wird nichts dagegen zu erinnern sein. Das christliche Selbstbewußtsein weiß aber von keiner Gemeinschaft mit Gott, außer durch den Erlöser; folglich ist

die Erlösung durch Christum selbst das höchste Gut, und wenn diese in dem menschlichen Geschlechte nur dargestellt wird durch das Reich Gottes, so ist also das Reich Gottes das höchste Gut, oder für den Einzelnen ein Ort im Reiche Gottes, die *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (Eph. 5, 5). Und so hätten wir denn eine rein christliche Formel, aus der sich die ganze christliche Sittenlehre darstellen ließe. Möglich also wäre es, die christliche Sittenlehre unter denselben drei Formen darzustellen, unter denen wir die philosophische dargestellt finden. Aber wie stehen denn diese zueinander? Muß man sie alle drei verbinden, um etwas Vollständiges zu haben, oder erlangt man durch jede alles? Es ist offenbar, wo die Totalität des pflichtmäßigen Handelns dargestellt ist, da ist dem Wesen nach auch die Tugend dargestellt und das höchste Gut, aber weder die eine noch das andere werden bestimmt hervortreten. Und ebenso ist es, wenn von jeder der beiden anderen Formen ausgegangen wird. Jede dieser Formen giebt uns also wesentlich, was die übrigen auch geben, aber keine giebt es in der nur den anderen eigentümlichen Gestalt; dem Inhalte nach vollkommen gleich, ergänzen sie sich untereinander als Gesichtspunkte.

Wie stehen nun dazu jene unsere Auseinandersetzungen, die darauf abzweckten, einen eigentümlichen Schematismus für die christliche Sittenlehre zu gewinnen? Bedurften wir ihrer, oder hätten wir uns lieber gleich die Formen der philosophischen Sittenlehre aneignen sollen? Die Behandlung der Sittenlehre unter der Form der Pflichtenlehre ist durchaus wesentlich die imperativische Form, die Behandlung der Sittenlehre unter den beiden anderen Formen dagegen die beschreibende. Schon dieser Umstand weist auf ein besonderes Verhältnis hin zwischen der Behandlung der Dis-

ziplin als Tugendlehre und der als Lehre vom höchsten Gut. Entscheidend für unsere Frage aber ist dieses, daß auf dem christlichen Standpunkte Beschreibung der Tugend und Beschreibung des Reiches Gottes gar nicht zu trennen sind. Denn ist keine Tugend anders wahre Tugend, als in Verbindung mit allen übrigen, und ist die Tugend immer nur zu denken als ein durch den göttlichen Geist hervorgebrachter habitus; ist uns ferner ausgemacht, daß der göttliche Geist nicht den Einzelnen als solchen, sondern der Gesamtheit, und den Einzelnen immer nur als Gliedern derselben angehört, so ist klar, daß die Beschreibung der Tugenden in den Einzelnen und der Tugend in der christlichen Gemeinschaft, folglich die Beschreibung der Tugenden und die Beschreibung des Reiches Gottes, welches nichts ist als die Gemeinschaft und Gesamtheit aller Tugenden, gar nicht zu trennen ist. Als Tugendlehre und als Lehre vom höchsten Gut die Sittenlehre zu behandeln, hätten wir also auf unserem Standpunkt nicht unternehmen können, weil für uns kein Unterschied zwischen beiden stattfindet. Wie aber steht es nun in Beziehung auf die Pflichtenlehre? Wollten wir diese Form uns aneignen, so müßte unsere Darstellung durchaus imperativisch sein. Werden aber Imperative ausgesprochen, und gehen sie, wie es doch sein soll, auf einzelne Handlungen, so bleiben sie immer unbestimmte Formeln, und mit der Anerkennung der Unbestimmtheit entsteht eine Kollision der Pflichten, das Bewußtsein, daß einzelne Handlungen geboten werden, ohne daß auf den Zusammenhang aller gebotenen Handlungen Rücksicht genommen ist, das Bewußtsein, daß bisweilen diese Pflicht dieser anderen, bisweilen umgekehrt diese andere jener aufgeopfert werden muß. Soll diesem Übelstande begegnet werden, wie anders kann es geschehen, als daß jede Pflicht nur in und mit der To-

talität aller Pflichten aufgefaßt und dargestellt wird? Wie anders also, als daß eine Beschreibung des Zusammenhanges aller Pflichten gegeben wird, oder, indem man zurückgeht auf den in der Bestimmtheit des Selbstbewußtseins gegründeten Impuls, eine Beschreibung der Art, wie das Selbstbewußtsein in Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgaben durch etwas Einzelnes muß bestimmt werden? Denken wir uns einen Menschen, der in einem Kollisionsfalle erst einen Entschluß faßte und ihn dann nach genauerer Überlegung geändert hat, und zwar mit Recht: so war der erste Entschluß unrichtig und unsittlich. Und welcher war der Hergang der Sache? Offenbar der, daß dem Menschen nicht gleich anfangs der ganze Umfang seiner Pflichten so klar war, als nachher. Die Sittlichkeit des Entschlusses hängt also ab von diesen beiden Momenten, von der Auffassung des allgemeinen Zusammenhanges aller gebotenen Handlungen, und von dem Koeffizienten, der die einzelne Handlung motiviert, welches beides zusammengenommen nichts anderes ist, als was wir oben den Ort eines jeden im Reiche Gottes genannt haben, durch welchen die Totalität für jeden eine andere wird und der es motiviert, daß sich jeder unter scheinbar gleichen Umständen doch verschieden bestimmt. Die imperativische Form an sich ist also immer unzureichend, und die beschreibende muß ihr überall zuhilfe kommen. Ist aber diese wirklich vorhanden, haben wir die allgemeine Formel gefunden, in der sich jeder der Gesamtheit der ihm aufgegebenen Handlungen in seinem Bewußtsein bemächtigen kann, so ist dann das Imperativische, was für den Moment übrig bleibt, auf unserem Standpunkte völlig unbedeutend. Denn setzen wir jenes voraus, daß wir den allgemeinen Zusammenhang aller gebotenen Handlungen haben, wie wir vorher das Umgekehrte vorausgesetzt haben, die Formel für

die einzelne Handlung, und denken wir also das sittliche Gefühl des Einzelnen in jedem Augenblicke seinen Ort im Reiche Gottes richtig darstellend, aber wir nehmen an, ihm fehle der rechte momentane Impuls, die richtige Bewegtheit durch das, was zu momentanem Handeln auffordert, so würde ihm unter diesen Umständen die Pflichtformel doch nichts helfen, weil ihm die innere Indikation fehlte, den einzelnen Fall unter sie zu subsumieren und sie so zu realisieren. Also ist die Darstellung der christlichen Sittenlehre bloß unter der Form der Pflichtenlehre nicht nur in Beziehung auf das methodische, sondern auch in Beziehung auf das praktische Interesse durchaus unzureichend.

Gehen wir nun auf das von uns Aufgestellte zurück, so wird zunächst die beschreibende Form der Darstellung vollkommen gerechtfertigt erscheinen. Was aber unsern Schematismus betrifft, so leuchtet das wohl ein, daß in der Totalität der von uns gezeichneten Handlungsweisen, der überwiegend darstellenden und der überwiegend wirksamen, der Ort eines jeden im Reiche Gottes, oder die Totalität der sittlichen Aufgaben für jeden, gesetzt ist; indes die Unterschiede zwischen den einzelnen sind an und für sich nicht mitgesetzt. Und doch müßten sie mitgesetzt sein, soll anders unsere Darstellung praktische Brauchbarkeit haben. Allem aber, was in dieser Beziehung geleistet werden kann, ist von uns schon vorgearbeitet. Der Unterschied zwischen dem besonderen sittlichen Berufe eines einzelnen von dem eines anderen ist etwas Einzelnes, kann daher nicht unmittelbar in der allgemeinen Formel dargestellt werden, denn die wissenschaftliche Darstellung läßt immer nur dieses zu, daß das Besonderste in der Formel als Allgemeines gesetzt werde im Verhältnis zum Einzelnen. Wenn wir z. B. sagen: Alles Handeln geht auf in diesen beiden Hauptformen des Dar-

stellenden und des Wirksamen, so ergiebt sich gleich, daß für den einen die eine, für den andern die andere das Übergewicht haben wird. Allein wie viele Unterabteilungen wir nun auch machten, der Ort jedes Einzelnen, durch seine Einzelheit bestimmt, wird sich nicht nachweisen lassen. Daß wir aber doch die Hauptdifferenzen zugleich mit auffassen können, liegt in der Art, wie wir jene verschiedenen Formen des Handelns zueinander gestellt haben, nämlich als sich einander notwendig ergänzend, so also, daß jedem alles zukommt, worin dann auch schon liegt, daß allen jedes nur in einem bestimmten Verhältnisse zukommen kann, wenn nicht absolute Gleichförmigkeit aller Menschen in Beziehung auf die sittliche Aufgabe angenommen werden soll. Und daß nun von der andern Seite auch das nicht fehle in der Darstellung, wodurch für den einzelnen Fall die Richtung des Selbstbewußtseins möglich ist, auch dazu haben wir schon vorgearbeitet durch die Erklärung, jede Form müsse immer auch die andere in sich tragen, wenn auch nur als Minimum. Denn nun giebt es keine einzelne Handlung, die ausschließlich der einen Form angehörte, sondern jede wahrhaft sittliche Handlung repräsentiert und fixiert auf gewisse Weise die ganze Aufgabe, muß ihr also in Beziehung auf die Totalität der Aufgaben gleichgesetzt werden, und so ist zu erwarten, daß das Selbstbewußtsein sich auch immer richtig bestimmen werde. Für die eigentliche Aufgabe ist das aber nicht Hauptsache; Hauptsache ist das methodische Interesse, nicht die praktische Brauchbarkeit, die für jeden wiederum ein anderes ist und einen Teil der Aufgabe ausmacht.

So können wir also hoffen, bei Ausführung des angelegten Schematismus zu einer vollständigen Beschreibung des sittlichen Handelns zu gelangen und es möglich zu machen, daß jeder einzelne Fall seinem allgemeinen Schema richtig

untergeordnet werde, was gewiß gelingen wird, wenn wir nur die verschiedenen Charaktere des Universellen und Individuellen nicht aus dem Auge lassen und jeden einzelnen Teil immer in seinem Zusammenhange fassen mit allen übrigen.

Aber in welcher Ordnung sollen wir unseren Schematismus ausführen? Welcher Gegensatz wird uns der höchste sein, der zwischen darstellendem Handeln und wirksamem, oder einer der übrigen? Offenbar der erste; denn das darstellende Handeln ist von dem wirksamen stärker unterschieden, als in dem einen und dem anderen die aufgezeigten verschiedenen Charaktere differieren, und die größten Differenzen bilden mit Recht die Hauptteile. Aber mit welchem von beiden wollen wir nun anfangen, mit dem darstellenden Handeln oder mit dem wirksamen? Und in dem letzteren mit dem reinigenden oder dem erweiternden? Eins setzt, wie wir gesehen haben, das andere voraus; es scheint also der freien Wahl überlassen zu sein, was vorangehen und was folgen soll. Aber der Gesichtspunkt, von welchem aus wir die Ordnung bestimmen, ist dieser. Wir bleiben beim eigentümlich Christlichen stehen. Dieses aber ist wesentlich eine neue Gestaltung des ganzen inneren Seins, die von Christo ausgehende Mitteilung des heiligen Geistes. Von uns kann dieselbe nicht ausgehen, denn wir sind ohne den heiligen Geist nie etwas anderes als eine solche Duplicität von Sinnlichkeit und Vernunft, daß die erstere dominiert, und teilt er sich uns mit, so kann nichts bei uns vorausgesetzt werden, als eine Hinneigung unseres Lebens zu dem in der Verbreitung begriffenen neuen Lebensprinzipe. Was ist denn aber so die erste Thätigkeit, mit der das neue Leben in uns beginnt? Offenbar eine Lobpreisung Gottes, also darstellendes Handeln, und so würden wir recht haben,

mit dem darstellenden Handeln zu beginnen. Allein eine solche Äußerung der Begeisterung hängt doch zu sehr an dem ersten Momente, ein Kontinuum ist sie nicht. Wir müssen also die Frage so stellen: Was wird mit dem Anfange des neuen Lebens das erste Kontinuum von Thätigkeiten sein, in dem es sich manifestiert? Indem der göttliche Geist sich mitteilt, nimmt er zuvörderst von dem Menschen Besitz im allgemeinen; er vereinigt sich mit der menschlichen Natur in einem einzelnen Leben, aber so, daß die Vereinigung zuerst nur im allgemeinen gesetzt ist. Alle Gewöhnungen, alles Handeln, welches nicht Gegenstand besonderer Überlegung ist, alle Bestimmungen des Selbstbewußtseins, die von außen bedingt sind, haben bisher nur der niederen Lebensstufe angehört, und werden also fortwirken; und die im allgemeinen gesetzte Vereinigung des göttlichen Geistes mit der menschlichen Natur wird sich in den meisten Fällen in dem Einzelnen als nicht gesetzt und als partiell wieder aufgehoben zeigen, wirklich behaupten wird der Geist seine Gewalt nur in solchen Fällen, wo der Einzelne am unmittelbarsten von der durch den Geist gleichbestimmten Totalität ergriffen wird. So ist also das reinigende Handeln das erste, das als eigentliches Kontinuum in dem neuen Leben sich darstellt, und erst, wenn ein gewisser habitus, eine Fertigkeit, die dem Prinzip des neuen Lebens entspricht, da ist, kann eine selbstthätige Teilnahme sowohl an dem darstellenden, als an dem wirksamen Handeln erfolgen, was sich besonders noch bestätigt, wenn wir nicht sowohl auf den ursprünglichen, als auf den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche sehen, in welchem der Mensch schon durch die Geburt in die Kirche tritt. Wie stellt sich hier die Sache dar? Die Kirche bezeugt durch die Taufe, daß der Einzelne schon mit seiner Geburt in die Kirche hereingetreten sei. Freilich

finden wir gleich die zwiefache Ansicht, die eine, die Taufe sei zugleich die Mitteilung des neuen Lebens, die die Wiedergeburt hervorbringende Kraft, und die andere, nur von der ursprünglichen Taufe könne dieses gelten, von unserer Kindertaufe nicht. Denn immer müsse doch der Geist sein unmittelbares Organ schon finden. Dieses sei aber nicht die Sinnlichkeit, sondern der Verstand und der Wille; folglich könne er dem Menschen auch nicht als Agens innewohnen, ehe Verstand und Wille, der ihm zugehörige Organismus, entwickelt seien. Aber dieser Streit berührt uns hier gar nicht, sondern nur das, was beide Ansichten gemein haben. Und was ist dieses? Auch die der ersten folgen, müssen zugeben, daß das Kind dadurch, daß es getauft wird, nicht sofort eine Selbstthätigkeit ausüben kann, in welcher sich das neue Leben erkennen ließe, nicht einmal eine Selbstthätigkeit, in welcher sich die Vernunft auf besondere Weise beurkundete. Von den eigenen Handlungen des christlichen Kindes kann also noch nicht die Rede sein, sondern nur davon, daß es von Stund' an ein Gegenstand der Thätigkeit anderer wird. Welcher Thätigkeit? Der, die Entwickelung des eigenen neuen Lebens vorzubereiten, also des wirksamen Handelns. Weil aber das neue Individuum zwar Teil des Ganzen, der christlichen Kirche ist, denn darin stimmen beide Ansichten von der Taufe überein, aber doch nicht beseelt von dem göttlichen Geiste, der als Lebensprinzip in der Kirche gesetzt ist, sondern erst zu beseelen, so wird es zuerst Gegenstand desjenigen wirksamen Handelns sein müssen, welches zunächst eintritt, wenn das im Ganzen gesetzte Lebensprinzip nicht wirksam, folglich partiell aufgehoben ist, also des reinigenden Handelns.

Man könnte einwenden, alle unsere Thätigkeit auf die Unmündigen, kurz alles, was wir Erziehung nennen, habe

ebenso wohl ein erweiterndes, als ein wiederherstellendes Element, und gerade das Erste müsse in der Wirksamkeit auf die Neugeborenen vorangehen; das reinigende Handeln sei das Zweite, denn es trete erst in dem Maße ein, als sich an dem Erweiternden allmählig die Renitenz der Sinnlichkeit gegen die Vernunft kundgebe. Das würde allerdings gegründet sein auf jedem anderen Standpunkte; aber von dem eigentümlich christlichen Standpunkte aus stellt sich uns die Sache notwendig so, wie wir behauptet haben. Das eigentliche Ziel der Thätigkeit nämlich ist dieses, daß die Regungen des göttlichen Geistes in den Objekten der Erziehung erweckt werden, aber davon kann in den ersten Stadien des Lebens nicht die Rede sein. Erst muß der Organismus für den Geist da sein, die in der sinnlichen Natur sich kräftig und gebietend zeigende Vernunft. Man könnte also sagen, das Erste sei nur, Verstand und Willen hervorzurufen, nicht aber die Thätigkeit des göttlichen Geistes. Aber um Verstand und Willen zu entwickeln, müssen wir wieder zwei Elemente unterscheiden, das Entwickeln der Vernunft selbst, und die Unterordnung des sinnlichen Organismus unter die Gewalt der Vernunft. Zum Ersten können wir unmittelbar nichts beitragen, denn eine ursprüngliche Entwickelung der Vernunft kann es nicht geben, sondern nur eine solche, die bewirkt wird durch das, was unwillkürlich aus der vernünftigen Umgebung des Kindes in dieses übergeht. Also bleibt nur das Zweite übrig, und darin können wir wieder zwei Elemente unterscheiden, das Ausbilden der sinnlichen Funktionen selbst, und dann, daß diese unter den Gehorsam der Vernunft gebracht werden. Offenbar aber müssen sie zuerst unter den Gehorsam der Vernunft anderer gebracht werden. Wie könnten wir uns indes Gehorsam hervorzubringen zum Ziele setzen, ohne einen Widerstand

vorauszusetzen? Uns also beruht der erste Anfang aller Erziehungsthätigkeit notwendig auf der Annahme eines Widerspruches der sich entwickelnden sinnlichen Funktionen gegen die Einwirkung der Vernunft; und müssen wir diese Renitenz immer als Renitenz gegen den göttlichen Geist selbst ansehen, dessen Organ die Vernunft ist, so fällt alles erste Handeln in das Gebiet des Wiederherstellenden.

Ist nun diese Ansicht die einzige, in welcher der ursprüngliche Zustand der Kirche und der gegenwärtige miteinander zusammentreffen, so scheint es am natürlichsten zu sein, der ihr entsprechenden Ordnung unserer Teile zu folgen. Wird aber mit dem wiederherstellenden Handeln begonnen, so folgt alles übrige von selbst. Denn das Wiederherstellende ist nur ein Zweig des wirksamen, von dem der andere Zweig, das Erweiternde, nicht getrennt werden kann. Dieses also wird folgen und die Beschreibung des darstellenden Handelns den Beschluß machen müssen, welches letztere noch etwas ganz besonders Empfehlendes für unsere Anordnung hat. Denn wenn wir doch die Glaubenslehre hier überall voraussetzen müssen, also auch den Satz derselben, daß die erscheinende Kirche immer nur unvollendet ist, so folgt, daß, so lange die Kirche in der Entwickelung ist, weder das wiederherstellende noch das erweiternde Handeln entbehrt werden kann. Denken wir uns dagegen die Kirche vollendet, so kann weder Raum sein für das eine, noch für das andere, sondern nur für das Darstellende. Dieses ist also in dem großen geschichtlichen Verlaufe der Sache wesentlich das letzte; und auch wenn wir uns den einzelnen Menschen isolieren und in seiner Vollkommenheit denken, wird immer kein anderes Handeln als das darstellende der reine Ausdruck seiner Vollkommenheit sein können; weshalb die natürlichste Anordnung unserer Disziplin auch nur die sein wird,

die wie sie anfängt mit dem wiederherstellenden Handeln, so mit dem darstellenden schließt. In Summa: Ursprünglich vorausgesetzt wird die absolute Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Über diesen Anfang können wir nicht hinausgehen. Aber wir können uns Christum auch nur denken als den ein Gesamtleben in der Menschheit Beginnenden, welches auf der Vereinigung mit dem Göttlichen in ihm beruht, d. h. als den die Kirche Stiftenden. Seine Jünger sind das Eigentum, der Besitz der ihm innewohnenden Gottheit, und sein erstes Einwirken auf sie konnte nur ein reinigendes sein. Unsere Anordnung ist also nur die lebendige Abbildung des in der kirchestiftenden Thätigkeit des Herrn gegebenen Urtypus alles christlichen Handelns.

Wie aber werden wir nun sicher sein, daß die Sätze, die wir aufstellen werden, nicht bloß eine subjektive Überzeugung darlegen, sondern wirklich das in der Kirche Anerkannte? Sehen wir auf die christliche Glaubenslehre, die dieselbe Aufgabe in dieser Beziehung hat, so treten uns sehr verschiedene Verfahrungsweisen entgegen. Aus der Zeit nämlich, in welcher philosophische und theologische Behandlung noch nicht geschieden waren, ist eine Tendenz geblieben, die Sätze der Glaubenslehre auf eine allgemeine Demonstration zu gründen, wobei dann eine Berufung auf das in der christlichen Kirche Geltende nicht anders stattfindet, als daß entweder im allgemeinen vorausgesetzt wird, die christliche Kirche sei von Anfang an im Besitze der Wahrheit gewesen, und zwar nicht bloß der indemonstrablen, des *λόγος ἀναπόδεικτος*, wie Longinus sich ausdrückt, sondern auch aller demonstrablen, oder daß man sagt, es komme gar nicht darauf an, daß die Kirche die Wahrheit schon anerkannt habe oder jetzt schon anerkenne, sondern darauf, daß sie durch die Gewalt der Demonstration genötigt wäre, sie anzuer-

kennen. Dem können wir nicht Beifall geben, weil wir beides leugnen, einerseits daß alle Wissenschaft aus der Kirche hervorgehen müsse, anderseits daß der christliche Glaube durch Demonstration mitgeteilt werden könne. Auf die Sittenlehre aber angewandt, würde es den Unterschied, den wir zwischen der philosophischen und der christlichen aufgestellt haben, gänzlich vernichten. Die Glaubenslehre geht ferner zurück auf die heilige Schrift als die ursprüngliche Urkunde des Christentums und auf die kirchlichen Bekenntnisschriften; nur freilich auf sehr verschiedene Weise. Denn während die einen davon ausgehen, die heilige Schrift, durch den heiligen Geist entstanden, sei von unendlich höherer Auktorität, als die in den Bekenntnisschriften niedergelegten Aussprüche der Kirche, gehen die andern davon aus, eine Darstellung der christlichen Lehre, wie sie nur unternommen werden könne von einem einzelnen, der einer bestimmten christlichen Kirchengemeinschaft angehöre, könne auch nicht allein auf die Schrift, sondern müsse zugleich auf die Bekenntnisschriften basiert werden, und zwar die Berufung auf die letzteren müsse das Erste sein, die Berufung auf die Schrift aber nur dann eintreten, wenn jene nicht ausreichten, denn anders als so sei das einer einzelnen christlichen Kirchengesellschaft Angehörige gar nicht zu ermitteln. Am weitesten treten beide Methoden auseinander, wenn die eine sich vorzüglich an die Schrift hält und an die Bekenntnisschriften nur subsidiarisch, die andere umgekehrt vorzüglich an die Bekenntnisschriften und nur subsidiarisch an die Bibel. Denn die Schrift absolut auszuschließen, kann niemandem einfallen, und auch bei völliger Beseitigung der Bekenntnisschriften würde keine rechte Glaubenslehre mehr möglich sein, weil nur eine subjektive, mit eklektischem Charakter und ohne Beziehung auf eine bestimmte Kirche. Wenn aber diejenigen, die die heilige Schrift als

Haupturkunde ansehen, doch in allen streitigen Punkten immer auch zurück müssen auf die Bekenntnisschriften, weil die entgegengesetzten Kirchengemeinschaften sich alle gleichmäßig auf die heilige Schrift berufen, so verringert sich der Gegensatz beider Methoden sehr und löst sich auf in ein Mehr und Minder, in eine bloße Differenz der Schattierung. Was nun die Glaubenslehre betrifft, so giebt es freilich schwerlich einen Punkt in ihr, der nicht eine Berufung auf die heilige Schrift oder auf die symbolischen Bücher als Gewährleistung zuließe. Aber bei der Ausführung der christlichen Sittenlehre sind wir nicht in derselben günstigen Lage. In unseren Bekenntnisschriften ist das eigentlich Dogmatische das bei weitem Überwiegende, und die moralischen Differenzen sind nur wenig berührt, während sie in Wahrheit um nichts geringer sind als die dogmatischen. Und was die heilige Schrift betrifft, so enthält sie freilich so wenig die Grundzüge zu einem dogmatischen, als zu einem System der Sittenlehre als solchem; denn da ihre didaktischen Schriften nichts sind als Gelegenheitsschriften, so muß ihnen natürlich der systematische Charakter überall fehlen. Aber dem ohnerachtet kann sich die Glaubenslehre viel leichter und sicherer auf sie berufen, als die Sittenlehre. Der Natur der Sache angemessen nämlich war die christliche Lehre, von der Seite des Glaubens angesehen, in den Anfängen der christlichen Kirche keineswegs vollständig entwickelt, aber alle Fortschritte der Glaubenslehre können doch als fortschreitende Entwickelung dessen angesehen werden, was in der Schrift als Grundlage gegeben ist. Indessen nicht ebenso verhält es sich auf der Seite des Ethischen. Denn die biblischen Lebensvorschriften beziehen sich nur auf die Verhältnisse, die damals bestanden, berücksichtigen also weit mehr die Beziehungen der Christen zu den Nichtchristen, als die der Christen unter-

einander; und da seitdem ganz andere Verhältnisse eingetreten sind, so kann die Fortentwickelung, welche die Sittenlehre erfahren hat, nicht unmittelbar als fortschreitende Entwickelung der ursprünglichen Grundlage angesehen werden. So kann z. B. für uns nicht mehr unmittelbar gelten, was die Schrift vom Verhältnisse der Obrigkeit und der Unterthanen, oder von dem der Herren und Knechte sagt, weil unsere Obrigkeiten nicht mehr heidnische sind und die Sklaverei unter uns nicht mehr existiert. Wir müssen also immer erst einen Kalkulus anstellen und die damaligen Verhältnisse in die unsrigen übersetzen, wenn wir die biblischen ethischen Vorschriften richtig anwenden wollen. Und so sind wir denn aufseiten der christlichen Sittenlehre durch die Schrift und die Bekenntnisschriften weniger unterstützt, als aufseiten der christlichen Glaubenslehre, wenn es darauf ankommt, unsere Sätze als in der Kirche allgemein anerkannte nachzuweisen. Darum müssen wir subsidiarisch uns noch an etwas anderes halten, an den *λόγος ἄγραφος*, an das, was wir die christliche Sitte nennen im engeren Sinne; und was wir nicht belegen können aus der Schrift und aus den symbolischen Büchern, das müssen wir als kirchlich dadurch nachweisen, daß wir seine Übereinstimmung aufzeigen mit dem, was sich in der Kirche als allgemeine Verfahrungsweise geltend gemacht hat. Allein auch die Sitte in der Kirche ist wandelbar in der Zeit und auch zu derselben Zeit nicht überall dieselbe. Wir bescheiden uns also gleich, nicht nur keine allgemeine Sittenlehre zustande zu bringen, sondern auch eine protestantische nur in dem Bewußtsein, daß der Umfang der Geltung unserer Sätze viel fließender sein wird, als bei der Glaubenslehre, der auf etwas viel schärfer Begrenztes zurückzugehen vergönnt ist, als uns. Wir an unserm Orte werden immer darauf aufmerksam zu machen

haben, wo verschiedene Maximen in unserer Kirche angenommen sind, einerseits um nicht sittlichen Sätzen größere Geltung beizulegen als sie verdienen, anderseits um bestimmen zu können, auf welchen Punkten zwischen der äußersten Strenge und der äußersten Liberalität das Vorgetragene liegt.

Erster Teil.

Das wirksame Handeln.

Erste Abteilung.

Das reinigende oder wiederherstellende Handeln.

Einleitung.

Wir könnten von zwei verschiedenen Standpunkten ausgehen, von dem der ursprünglichen christlichen Kirche und von dem der gegenwärtigen, sofern beide sich darin unterscheiden, daß die erstere nur Erwachsene in ihre Gemeinschaft aufnahm. Beide Standpunkte aber sind nie streng zu sondern und immer zu kombinieren. Denn einerseits behandelte man auch schon in der frühesten Kirche die Kinder der christlichen Familien als künftige Gemeindeglieder, und anderseits zeigt schon der Unterschied, den wir zwischen Bekehrung und Wiedergeburt machen, daß auch wir zwischen Kirchengliedern im weiteren und Kirchengliedern im engeren Sinne konstant unterscheiden. Auch wäre ja, sollte es ganz andere Regeln geben für die ursprüngliche Kirche, als für die jetzige, die Kontinuität der Kirche rein aufgehoben.

Ein zweiter allgemeiner Punkt ist dieser. Wir finden

überall ein System eingeführt, das den Charakter der Wiederherstellung hat, aber nicht von der christlichen Kirche ausgeht, ich meine das System der bürgerlichen Strafgerechtigkeit. Man geht dabei von verschiedenen Theorieen aus. Einige nämlich behaupten, das System sei nur auf Besserung durch Strafen zu gründen. Aber diese Theorie ist häufig bestritten und kann auch unmöglich da allgemein angenommen werden, wo noch die Todesstrafe für zulässig gehalten wird. Daher haben denn andere gesagt, die bürgerliche Strafe gründe sich auf das Wiedervergeltungsrecht. Das hat etwas Geschichtliches für sich, da wohl nur dieser Gesichtspunkt galt bei den Einzelnen, ehe der Staat organisiert war. Hat man nun aber noch eine dritte Theorie aufgestellt und gesagt: Der Verletzte ist gewissermaßen der Gläubiger, der Verletzende der Schuldner; es muß also des letzteren eigenes Bestreben sein, der Schuld loszuwerden, und die bürgerliche Gesellschaft kommt diesem Bestreben durch die Strafe nur zuvor — eine schon in den platonischen Schriften aufgestellte Theorie der Büßung —, so ist klar, daß diese Theorie dieselbe ist als die vorige, nur von einem andern Standpunkte aus angesehen, nämlich von dem des Beleidigers aus, wie jene von dem des Beleidigten, und es ist nicht zu leugnen, daß sie überall anwendbar ist, auch da, wo die Strafe bloß einen öffentlichen Charakter hat, weil doch der Beleidigte selbst niemals das rechte Maß zur Beurteilung der empfangenen Beleidigung haben könne.

Wir nun unseres Ortes haben nicht nötig, zwischen diesen Theorieen zu entscheiden; denn für uns giebt es zur Besserung keine Strafe, und zum Freiwerden von der Schuld keine Wiedervergeltung, da wir beides nur durch unser Verhältnis zum Erlöser haben; und auch, sofern wir die Beleidigten sind, kann keinerlei Bestreben nach Wiedervergeltung

in uns statthaben. Gesetzt also auch, die Theorieen wären vom bürgerlichen Standpunkte aus ganz richtig, der Christ als solcher kann in ihnen keine Befriedigung haben und von ihnen keinen Gebrauch machen. Die Frage aber, ob er als obrigkeitliche Person die bürgerlichen Strafen verhängen dürfe, wenn sie auf Theorieen ruhen, die er nicht anerkennen kann, gehört an einen ganz anderen Ort.

Aber wenn wir nun von diesem Standpunkte aus sagen, beide, das kirchliche und das bürgerliche System des wiederherstellenden Handelns, gehen, ohne sich zu stören, nebeneinander her, so oft dadurch, daß in einem Mitgliede der Kirche das rechte Verhältnis der Sinnlichkeit zum heiligen Geiste partiell aufgehoben ist, ein anderer verletzt wird. Werden wir dasselbe annehmen können auf dem Gebiete der Erziehung, auf welchem doch auch alles, was wir Zucht nennen, zu demjenigen wiederherstellenden Handeln gehört, welches auch nicht von denen selbst ausgeht, in welchen das rechte Verhältnis zwischen Geist und Sinnlichkeit aufgehoben ist? Wohl schwerlich; denn da dieses Handeln seinen Sitz hat in der Familie, im Hauswesen, welches in gleich naher Beziehung steht zur Kirche und zum Staate, so müßte ja, wenn der Gesichtspunkt des Staates dem der Kirche widerspricht, das Handeln der Eltern, für welches sie dem Staate verantwortlich sind, demjenigen widersprechen, für welches sie der Kirche verantwortlich sind. Daß es in dieser Beziehung schon oft Kollisionen zwischen Staat und Kirche gegeben hat, ist bekannt, und niemandem wird entgehen, daß sie sich jeden Augenblick erneuern können, besonders wenn Christen verschiedener Konfession und Menschen verschiedener Religion Bürger eines und desselben Staates sind, also die Unmöglichkeit vorliegt, daß das Staatsprinzip das Prinzip jeder religiösen Gesellschaft in sich trage und ausspreche. Wir

werden also über diesen Zweig des wiederherstellenden Handelns nicht reden können, ohne die Möglichkeit der Kollision immer vor Augen zu haben und zuzusehen, worin hier das Prinzip für die Ausgleichung der sich gegenseitig aufhebenden Ansprüche liege.

Und nun, ehe wir zur Sache gehen, noch eine schwierige Präliminarfrage, die sich auf die Differenz des Evangelischen und des Katholischen bezieht. Für die katholische Kirche steht es fest, daß sie als Kirche das Recht hat — Recht nämlich in dem Sinne, daß sie alle aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen darf, die sich ihr nicht fügen wollen, nicht in dem Sinne, daß sie Zwang ausüben könnte —, überall auf ihre Mitglieder, in welchen das rechte Verhältnis zwischen Geist und Sinnlichkeit gestört ist, zur Wiederherstellung desselben zu wirken. In der evangelischen Kirche dagegen ist dieses Recht ein Gegenstand des Streites. Diesen zu schlichten, gehört freilich nicht in unsere Disziplin, sondern in die Theorie der Kirchenverfassung; aber der Frage können wir uns nicht entschlagen, ob die Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Seite hin auf unsere Darstellung von wesentlichem Einflusse sei. Mir scheint, sie müsse verneint werden. Denn mit wem wir in dieser Beziehung sollen zu thun haben, der muß ein Mitglied unserer Kirche sein. Ist er aber dieses, so muß ja in ihm über seinen Zustand dasselbe Gefühl der Unlust sein, welches in der Kirche ist und auch als derselbe Impuls, so daß sich nicht denken läßt, er werde anders handeln, als die Kirche selbst handeln würde. Immer also handelt die Kirche in ihm durch ihr Gemeingefühl, und es kann uns gleichgültig sein, ob wir dieses Handeln beschreiben als ein Handeln der Kirche, oder als ein Handeln ihres Repräsentanten; gleichgültig, wer es vollzieht, wenn nur die rechte Formel dafür gefunden ist.

Fassen wir dieses alles zusammen, so werden wir uns nicht weigern, zuzugestehen, daß es verschiedene Zweige des reinigenden Handelns giebt, einen, in welchem die christliche Gesinnung das rein Konstitutive ist, einen andern, in welchem das bürgerliche Element mitkonstituierend ist.

I. Das reinigende oder wiederherstellende Handeln in der christlichen Gemeinde.

Einleitung.

Bei dieser Handlungsweise wird vor allem vorausgesetzt, daß die Herrschaft des heiligen Geistes über das Fleisch partiell aufgehoben sei, also die Sünde. Von welcher Seite aber erscheint hierbei die Sünde? d. h. wie ist die partielle Aufhebung jenes Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch, wenn es einmal gesetzt ist, möglich? Vom Geiste, vom lebendigen Prinzipe, kann sie nicht ausgehen, denn was vom Geiste ausgeht, ist notwendig ihr Gegenteil; sie muß also ihren Grund haben in einem Zustande der sinnlichen Natur, und zwar in einem solchen, der nicht ruhte auf der im allgemeinen schon bestehenden Herrschaft des Geistes, sondern von demselben unabhängig war. Das ist unsere zweite Voraussetzung.

In Christo setzen wir die Abhängigkeit der Sinnlichkeit vom Geiste als primitiv, die Sünde also als unmöglich; was aber alle übrigen betrifft, so steht die Sache eigentlich so: Das Verhältnis des Fleisches zum Geiste ist ein zweifaches, ein Verhältnis zu dem Geiste in demselben Individuo und ein Verhältnis zu dem Geiste in andern. Am Anfange unseres Lebens kann der heilige Geist, wenn wir ihn auch in uns annehmen wollten, offenbar noch keine Gewalt ausüben über die Sinnlichkeit; diese aber ist sogleich thätig und erlangt eine Gewalt durch die Wiederholung ihrer Thätig-

keit, durch die Gewöhnung. Weil aber der Einzelne nur in der Gemeinschaft mit andern existiert, so ist seine sinnliche Natur immer doch auch schon abhängig vom Geiste, sofern dieser der Gemeinschaft inwohnt. In der christlichen Gemeinschaft nun fehlt diese Abhängigkeit nirgend und nie; es ist also klar, daß von unseren Voraussetzungen aus alles Handeln der Kirche gegen die Sünde in ihr als ein wiederherstellendes kann angesehen werden.

Ferner, in Christo denken wir uns, wie gesagt, die Autarchie des Geistes über das Fleisch als schlechthin ursprünglich, die Protonomie des Geistes als keiner Hilfe bedürftig und als absolut verwahrend gegen alle Einflüsse der Sündlichkeit des ganzen menschlichen Geschlechts. Setzten wir nun die christliche Gemeinschaft auf dieselbe Weise vollkommen in irgendeinem Momente dieses Lebens, so würde der Einzelne zwar nicht durch ihm eigene persönliche Kraft, wie Christus, aber durch die Kraft des Ganzen auf durchaus unsündliche Weise entwickelt werden und alles wiederherstellende Handeln in der Kirche würde überflüssig sein. Zu diesem kann darum die Aufgabe nur entstehen unter der Voraussetzung, daß das Entstehen der Sünde in dem Einzelnen seinen Grund hat in der Sündhaftigkeit des Ganzen. Aber auch das ist deutlich, daß wir hier einen Punkt haben, den wir als den Nullpunkt unserer Aufgabe von dieser Seite ansehen können; und wir werden wenigstens das zugeben müssen, daß in dem Maße als die christliche Gemeinschaft sich der Vollkommenheit nähert, in demselben Maße auch die Notwendigkeit des reinigenden Handels in ihr abnehmen müsse.

Sehen wir nun aber auf die andern Charaktere des Handelns, so scheint von der Annahme aus, das reinigende sei notwendig, das darstellende gar nicht anfangen zu können,

und von der Annahme aus, das erweiternde oder das darstellende sei im Zuge, das reinigende durchaus überflüssig zu werden. Wie nämlich bei absoluter Unsündlichkeit der christlichen Gemeinschaft kein anderes wirksames Handeln in ihr denkbar wäre als verbreitendes — vom darstellenden abstrahieren wir noch —, so scheint auch, so lange absolute Unsündlichkeit der Kirche nicht angenommen werden kann, also auch während des Fortschreitens der Kirche zu ihrer Vollendung, für ein reinigendes Handeln um so weniger Raum zu bleiben, je vollkommener das verbreitende Handeln in der Kirche wird, das reinigende also nur auf der Unvollkommenheit des verbreitenden zu ruhen. So erscheint die Sache im Ganzen. Im Einzelnen aber scheint sie sich so zu stellen: Denken wir uns das Leben des Einzelnen als eine fortlaufende Reihe von Handlungen, die zum erweiternden oder verbreitenden Handeln gehören, so haben wir keine Handlungen, als die vom Impulse des Geistes ausgehen und deren Gegenstand nur die mit dem Geiste noch nicht geeinigte Natur als roher Stoff ist. Zwischen beiden, zwischen dem Geiste und der Natur als rohem Stoffe, liegt dann der Organismus des Geistes, alles dasjenige, was im Menschen schon mit dem Geiste geeinigt ist, also die ganze sinnliche Natur des einzelnen Menschen, wenn der Geist durchweg wirksam in ihm ist. Bei fortwährendem wirksamen Handeln also, das in jedem Augenblick zur Erweiterung des Reiches Gottes beitrüge, wäre des Einzelnen Sinnlichkeit auch in jedem Augenblick vom Geist beseelt und regiert, woraus von selbst sich Übung ergeben würde; denn mit jeder solchen Handlung muß es dem Geiste leichter werden, die Sinnlichkeit zu regieren, und der Sinnlichkeit leichter, sich vom Geiste regieren zu lassen, wie es denn ohne dieses gar keine sittliche Erfahrung geben würde. Mit-

hin müßte bei vorausgesetzter Kontinuität des verbreitenden Handelns die organische Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Geist in jedem Momente vollkommener werden, so daß auch, was als Abnormität in der Sinnlichkeit, als Sünde, vorhanden wäre, von selbst dabei verschwinden müßte. In der christlichen Gemeinschaft wenigstens würde also kein reinigendes Handeln entstehen, wenn sie imstande wäre, ihre Mitglieder in ununterbrochener erweiternder Wirksamkeit zu erhalten. Aber scheint damit nicht diese ganze Form des Handels überall da, wo die christliche Gesinnung das rein Konstitutive ist, auf Null gebracht zu werden? Müssen wir nicht sagen: Da doch die Kontinuiät des verbreitenden Handelns wirklich aufgegeben ist, so beruht nicht nur die Möglichkeit des wiederherstellenden Handelns auf der Sünde, sondern selbst jede wirkliche Ausübung desselben beruht auf fortgesetzter Sündhaftigkeit; müssen wir nicht sagen: Der Glaube an die Notwendigkeit eines reinigenden Handelns ist selbst nichts als ein Auswuchs der Sünde? Allein gegen diese Folgerung muß uns billig großer Verdacht entstehen, wenn wir bedenken, daß es in der Wirklichkeit kein Handeln geben kann, das bloß verbreitend wäre, und der rechte Ort, ihn weiter auszuführen und näher zu begründen, wird sich uns bald zeigen.

Stellen wir aber das reinigende Handeln erst noch ebenso gegen das darstellende, so scheint sich ein zwiefaches Resultat zu ergeben. Einerseits nämlich könnte man sagen: Die erkannte Notwendigkeit des wiederherstellenden Handelns schließe zugleich in sich eine Unfähigkeit zum darstellenden. Denn was dargestellt werden soll, ist doch nur das reine Verhältnis des Geistes zur sinnlichen Natur, die Kraft des Geistes über die Sinnlichkeit; wo sich diese also emanzipiert hat, da ist nichts darzustellen, und darstellendes Handeln

könnte erst anfangen, wo das reinigende nicht mehr nötig ist. Anderseits könnte man sagen, das darstellende Handeln mache das reinigende unnötig. Denn haben wir auch gesagt, das darstellende Handeln unterscheide sich von der positiven Seite des wirksamen dadurch, daß es nichts eigentlich hervorbringe, sondern bloß der Ausdruck des Inneren sei, so ist doch deutlich, daß es der Geist niemals für sich allein vollbringen kann, sondern nur vermittelst der sinnlichen Natur als seines Organs. Ist das aber, so schließt es auch immer eine Übung in sich, die ohne weiteres die Herrschaft des Geistes über das Fleisch befördert und insofern auch geeignet scheint, die Stelle des reinigenden Handelns überall zu vertreten. Beide Betrachtungen scheinen einander entgegengesetzt. Die erste, daß niemand einer reinen Darstellung fähig ist, in welchem das richtige Verhältnis zwischen Geist und Sinnlichkeit aufgehoben ist, läßt sich nicht bestreiten. Die andere, daß das darstellende Handeln eine die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit erhöhende Übung in sich schließt, auch nicht. Wenn also das darstellende Handeln durchaus nur die Sache des Einzelnen wäre, so bliebe nichts übrig, als zwischen der einen und der andern Ansicht zu wählen. Nur daß wir doch immer sagen müßten: Die Ansicht, die Einzelnen wegen ihrer Unlauterkeit vom darstellenden Handeln auszuschließen, ist zwar die strengere, aber sie muß sich doch immer sehr mäßigen, wenn überhaupt noch ein darstellendes Handeln stattfinden soll, da wir in der Wirklichkeit niemals absolut frei sind von aller Unlauterkeit; und die andere Ansicht, die die Unlauterkeit ignoriert, in der Hoffnung, sie werde mit der Zeit durch die mit der Darstellung sich bildende Übung verschwinden, ist zwar die laxere, aber sie geht doch richtig davon aus, daß die Darstellung niemals unterbleiben kann und daß mit der unvoll-

kommenen Darstellung muß begonnen werden. Die Sache gewinnt aber ein anderes Ansehen dadurch, daß die Darstellung in der christlichen Gemeinschaft eigentlich nicht Sache des Einzelnen an sich ist, sondern von der Kirche ausgeht; denn die Aufgabe wird nun diese, jedem Einzelnen einen solchen Anteil an der darstellenden Thätigkeit des Ganzen zu geben, daß seine Unlauterkeit dieselbe nicht gefährdet. Ist das möglich, so ist kein solcher Widerstreit zwischen dem reinigenden und darstellenden, wie zwischen dem reinigenden und erweiternden Handeln. Es ist aber leicht zu sehen, daß diese Aufgabe nicht in der vollkommenen Strenge gelöst werden kann, sondern nur in der Approximation, also nur in einer Oscillation zwischen der strengeren und der laxeren Ansicht.

Betrachten wir dieses alles zusammen, so finden wir darin die Keime zu den verschiedenen Theorieen über das reinigende Handeln in der Kirche, die wirklich stattgefunden haben. Zuerst nämlich ist behauptet worden, es bedürfe gar keines auf die Reinigung besonders gerichteten Handelns weder vonseiten der ganzen Gemeinschaft, noch vonseiten des Einzelnen, denn sie finde sich mit der Berufstreue im erweiternden Handeln ganz von selbst. Eine andere damit vereinbarte Theorie sagt: Sei es nun, daß ein reinigendes Handeln stattfinde, oder sei es nicht, so viel ist gewiß, daß die christliche Gemeinschaft jeden von der Teilnahme am darstellenden Handeln ausschließen muß, in welchem eine Unlauterkeit an den Tag kommt. Jenes ist die Negation aller Büßungen in der Kirche als der positiven Seite der Zucht; dieses ist die Anerkennung eines Kirchenbannes als der negativen Seite der Zucht, nicht gerichtet auf die Hervorbringung der Reinigung in den einzelnen, sondern nur darauf, die Selbstdarstellung der christlichen Gemeinschaft

nicht zu verunreinigen. Dem gegenüber stellt sich eine dritte Theorie, welche sagt, bei dieser Strenge könne man das darstellende Handeln in der Kirche gar nicht beginnen; es müsse aber sein und man könne sich ebenso sehr auf die reinigenden Wirkungen dieses Handelns, als auf die des positiv wirksamen verlassen. Und so bleibt alles eigentlich reinigende Handeln völlig leer. Dagegen steht nun eine vierte Theorie auf, welche beide, sowohl die positive Seite der Zucht, die Büßungen, als die negative, den Bann, für notwendig erkennt und die einzelnen von der Gleichheit der Teilnahme nicht nur an dem darstellenden, sondern auch an dem wirksamen Handeln der Kirche ausschließt, so lange noch eine Unlauterkeit an ihnen wahrzunehmen ist. Diese ist die Theorie der römischen Kirche in ihrem Gegensatze gegen die evangelische und in genauem Zusammenhang mit dem römischen Gegensatz zwischen Klerus und Laien. Denn in den Geistlichen als solchen statuiert sie eigentlich keine Unlauterkeit, da ihr die Totalität des Klerus den reinen Geist der Kirche repräsentiert. Wenigstens ist das ihre Idee, wenn sie dieselbe auch didaktisch nicht streng so ausspricht; den Laien schreibt sie im Verhältnis zum Klerus nur eine Passivität zu, alles verbreitende und darstellende Handeln, alle Spontaneität der Kirche setzt sie nur im Klerus. Denn dieser spricht ihre Lehre aus, ordnet die Lebensregeln, wacht darüber, daß das Leben mit denselben übereinstimme, giebt den Laien den Impuls zu allem Handeln, legt ihnen Büßungen auf und hat das Recht, sie vom darstellenden Handeln auszuschließen. Notwendig muß sie also auch die Unfehlbarkeit des Klerus behaupten. In der evangelischen Kirche dagegen finden sich alle nichtkatholischen Theorieen neben einander. Denn wenn auch symbolisch nirgend ausgesprochen ist, es dürfe kein ausdrücklich wiederherstellendes

Handeln geben, von den Einzelnen wird es so häufig behauptet, daß nicht leicht eine Sittenlehre gefunden wird, der nicht diese Theorie zum Grunde läge; und anderseits giebt es Verbindungen in der evangelischen Kirche, welche den Kirchenbann als etwas Vorübergehendes zulassen, weil die Unlauterkeit der Einzelnen die Darstellung des Ganzen verhindere, und auch Verbindungen, die der Gemeinschaft das Recht, auch nur vorübergehend vom Kultus auszuschließen, absprechen, eben weil das darstellende Handeln bei uns das reinigende mitvertreten müsse.

Das ist die allgemeine Lage der Sache. Was nun aber unsere Stellung dazu betrifft, so geben wir allerdings zu, daß, wenn ein Einzelner gedacht wird in der Kontinuität des erweiternden Handelns im Reiche Gottes und für dasselbe, dann auch in jedem Momente etwas in ihm geschieht, wodurch die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit im allgemeinen gesteigert wird. Aber damit wird keineswegs alles reinigende Handeln überflüssig. Sehen wir auf nichts als auf die Totalität, betrachten wir alles Handeln als ein gemeinsames, die Kirche nur als Einheit und den Einzelnen nur als Teil, so ist das Prinzip ganz richtig, denn da werden wir sagen: Diejenige Vollkommenheit der christlichen Kirche, deren letztes Ende die absolute Vollkommenheit sein würde, ist eine Approximation und also etwas allmählich Wachsendes, und sie nimmt unfehlbar in jedem Momente zu, wenn die Kirche als Einheit in einer Kontinuität des verbreitenden Handelns begriffen ist. Was in jedem Augenblick geschieht, ist gleichgültig, da die Approximation doch nur allmählich erfolgen kann. Die Aufgabe selbst ist eine wahre Totalität, und es liegt alles in ihr eingeschlossen, was von einem andern Gesichtspunkt aus als Reinigung angesehen wird; also wird mit ihrer Lösung auch alle Rei-

nigung vollzogen und kein einzelner Unlauterer mehr in der Kirche sein, so daß wir mit Fug und Recht behaupten können: Die Kirche als Einheit bedarf keiner besonderen Reinigung. Aber ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir den Einzelnen für sich betrachten und die Vollkommenheit des Einzelnen als Zweck ansehen. Der Beruf des Einzelnen nämlich ist nicht eine vollkommen gleichmäßige Wirksamkeit nach allen Seiten hin. Im bürgerlichen Leben, in derjenigen gemeinsamen Aufgabe des menschlichen Geschlechts, deren Gegenstand die Beherrschung der Erde ist, sind wir darüber einverstanden, daß der Beruf eines Jeden ein einseitiger sein muß, weil nur durch Verteilung der Arbeit ein Organismus, wie er zur Lösung der Aufgabe erforderlich ist, gefunden werden kann. Ebenso klar nun ist die Sache freilich nicht in Beziehung auf die geistigere Aufgabe der inneren Vollendung des Menschen in der Kirche. Denn wenn wir hier auch das ganze menschliche Geschlecht zusammen nehmen, so können wir die Aufgabe doch nur dann für gelöst halten, wenn jeder Einzelne für sich schlechthin vollendet ist in sich, so daß also für die Lösung der Aufgabe im Ganzen und für die in jedem Einzelnen eine Zusammenstimmung gesucht werden muß. Aber etwas Analoges muß doch hier auch stattfinden. Es ist schon in der einzelnen Natur eines Jeden eine Einseitigkeit, und wir können es doch nie als Aufgabe ansehen, die Natur selbst zu verwandeln, sondern nur sie so, wie sie ist, dem Geiste zu unterwerfen. Und schon darin liegt, daß durch den Einen etwas ausgerichtet werden kann für das Reich Gottes, was durch den Anderen nicht, und daß also auch hier eine ähnliche Teilung der Arbeit stattfindet und eine nach allen Seiten hin gleichmäßige Thätigkeit nicht der Beruf jedes Einzelnen sein kann. Nun aber soll der Einzelne durchaus schlechthin vollendet werden, und

da liegt also die Möglichkeit zutage, daß beide Aufgaben nicht zusammentreffen, d. h., daß Jemand in der Kontinuität seines verbreitenden Handelns begriffen bleibt, ohne die Störung zwischen Geist und Fleisch, die stattgefunden hat, zu heben. Ist dem aber also, so folgt notwendig, daß es in einzelnen Fällen ein besonderes reinigendes Handeln geben muß, welches die Ungleichheit ausgleicht zwischen beiden Aufgaben, der für das Ganze und der für den Einzelnen, und wir würden gewiß unser Gewissen verunreinigen und dem christlichen Bewußtsein als Impulse nicht genügen, wenn wir eine Theorie aufstellen wollten, die eine solche Ausgleichungsmethode, wie das reinigende Handeln, nicht zuließe. Könnte man sagen: Jedes Handeln ist sittlich unbedeutend, ist leer, das nicht in den eigentlichen Beruf des Menschen eingreift, dann freilich bedürfte es keines besonderen reinigenden Handelns. Aber dieses würde ganz gegen den Geist der christlichen Frömmigkeit sein, die Beides vereinigen muß, die notwendige Einseitigkeit des Menschen in dem, was ihm, sofern er gleichsam Organ des Ganzen ist, aufgetragen wird, und sein Bestreben, sich selbst der absoluten Vollkommenheit näher zu bringen, wobei notwendig ein wiederherstellendes Handeln als Supplement eintreten muß, wenn die verbreitende Wirksamkeit des Einzelnen nicht genügt, eine Störung des richtigen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch aufzuheben.

So weit also könnten wir dieses festgestellt haben. Aber nun ist auch gleich hier die rechte Stelle zu fragen: Gesetzt also, der Ort für das reinigende Handeln ist ausgemittelt: von wem soll denn nun der Impuls dazu ausgehen und durch wen soll es bestimmt werden? Von dem Ganzen und seiner Repräsentation? Das wäre die Theorie der katholischen Kirche. Von den Einzelnen selbst? Dann würden

wir eine andere Theorie aufzustellen haben, als die der römischen Kirche ist. Diese Fragen müssen wir also zunächst entscheiden.

Wir haben oben gesehen, daß das Selbstbewußtsein, von welchem alle Impulse ausgehen, zwiefach entgegengesetzt wird, einmal als Gemeingefühl und als persönliches, dann auf universelle und auf individuelle Weise. In Beziehung auf unsere Fragen nun scheint entgegengesetzt entschieden werden zu müssen, je nachdem man von dem einen oder von dem andern Gegensatz ausgeht.

Wir haben nämlich, um bei dem letzteren anzufangen, relativ entgegengesetzt solche Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins und solche Handlungen, welche unter der Formel stehen: Unter denselben Umständen hätten sie einem jeden obgelegen, und solche, die unter der Formel stehen: Nur dieser einzelne und kein anderer konnte in seinem Selbstbewußtsein gerade so bestimmt sein und handeln. In den letzteren überwiegt das Individuelle, in den ersteren das Universelle. Insofern nun das reinigende Handeln von der individuellen Art sein sollte, so scheint es nur von den einzelnen selbst ausgehen zu können; sofern es aber von universeller Art sein sollte, so scheint es von beiden ausgehen zu können, von den Einzelnen und vom Ganzen. Findet hier eine Teilung statt, oder muß die Sache aus beiden Gesichtspunkten zugleich betrachtet werden?

Was nun den anderen Gegensatz betrifft, so hatten wir ein entgegengesetztes Verhältnis aufgestellt zwischen dem Einzelnen und dem Gesamtleben. Im Einzelnen, sagten wir, drücke sich oft überwiegend nur der Geist des Ganzen aus, und dann stehe sein persönliches Gefühl unter der Potenz des Gemeingefühls, er sei dann vom Gemeingefühl bewegt. Sollte aber im Gesamtleben ein Fortschritt entstehen von

innen heraus, so müsse dieser in den Einzelnen beginnen, also müsse auch in diesen etwas gesetzt sein, was im Ganzen noch nicht gesetzt sei, und der Einzelne trete dann überwiegend als einzelne Person auf, seine Bestimmtheit drücke überwiegend nur seinen persönlichen Zustand aus. In dieser Hinsicht nun scheint unsere Sache so zu stehen: Ist das Ganze in einem Zustande der Unvollkommenheit, so wird ein reinigendes Handeln dagegen nur ausgehen können von den Einzelnen, die nicht selbst in diesem Zustande sind. Denken wir uns aber das Ganze relativ vollkommen und die Einzelnen unter dem Niveau des Ganzen, so scheint das reinigende Handeln nur ausgehen zu können von dem Ganzen. Auf dieser Seite fragt es sich also, ob wirklich beide Fälle vorkommen können, oder nur einer von beiden.

Wir richten uns zuerst auf den Gegensatz des Universellen und Individuellen und denken uns zunächst in einem Einzelnen das richtige, sittliche Verhältnis zwischen Geist und Fleisch partiell aufgehoben. Kann nun in diesem Falle das wiederherstellende Handeln von dem Einzelleben als einem individuell bestimmten ausgehen? Diese Frage ist simpliciter nicht zu entscheiden. Worin manifestiert sich denn die partielle Aufhebung des richtigen Verhältnisses? Sie kann nur kund werden, inwiefern sie unter den Charakter des universellen Handelns gehört; denn gehörte ein Handeln unter die Formel: So konnte nur dieser Einzelne und kein Anderer in diesem Falle handeln, so würde damit jedem Andern das Maß zur Beurteilung der Handlung fehlen. Nicht als ob man kein Gefühl des Beifalls oder des Widerspruchs für das individuelle Handeln anderer haben könnte; aber daß Maß, die Rektifikation hervorzubringen, kann man sich nicht beilegen, das nur zu finden sein wird in der allmählichen Annäherung zwischen dem Universellen

und Individuellen, welches beides schon eben deshalb keinen absoluten Gegensatz bilden kann. So scheint es aber, daß überall in demselben Grade, als das Individuelle mit affiziert ist in demjenigen, der einer Reinigung bedarf, diese nicht von anderswoher ausgehen kann, als von dem Einzelnen selbst. Doch wie soll das möglich sein? Nur unter der Bedingung, daß der Einzelne als eine doppelte Person angesehen werden kann, daß etwas in ihm ist, wovon die Reinigung ausgehen kann, getrennt von demjenigen, woran die Reinigung vollzogen werden soll, und nicht davon verunreinigt. Wir werden also sagen müssen: Ist in dem, der einer Wiederherstellung bedarf, das Individuelle mit affiziert, so kann insofern das reinigende Handeln nur von ihm selbst ausgehen, aber doch nur in dem Maße, als ein Agens in ihm gedacht werden kann, das selbst von der wegzuschaffenden Unreinheit frei ist. Kann das aber nicht angenommen werden, so giebt es in Beziehung auf das Individuelle gar kein besonderes reinigendes Handeln, sondern die Reinigung muß supplementarisch von den andern Weisen des Handelns erfolgen.

Wie steht es nun um jene Duplicität des Menschen und um die Trennung des Reinen und Unreinen in ihm, die zu einem individuellen reinigenden Handeln des Einzelnen auf sich selbst erforderlich wäre? Diese Frage führt uns in die Psychologie, ein von dem unsrigen verschiedenes aber dabei vorausgesetztes wissenschaftliches Gebiet, und es ist nur übel, daß auch dieses nicht auf eine so allgemein anerkannte Weise feststeht, daß wir uns mit Sicherheit darauf beziehen könnten. Es wird also nichts übrig bleiben, als uns ein Fragment von Psychologie aufzustellen, worüber wir uns zu einigen imstande sind. Allerdings, indem wir hier auf dem rein christlichen Standpunkte stehen bleiben müssen, scheinen

wir dadurch über das Gebiet der gewöhnlichen sozusagen natürlichen Psychologie erhaben zu sein. Es ist kein einzelnes der natürlichen, d. h. dem Menschen in allen Zuständen eigenen Vermögen, von welchem das reinigende Handeln ausgehen könnte; denn indem das Christentum ein Agens, den heiligen Geist, als notwendig voraussetzt, so setzt es auch voraus, daß alles, was zum natürlichen Menschen gehört, die Vernunft nicht ausgenommen, von der Sündlichkeit angesteckt ist und als von der Sünde Verunreinigtes dem heiligen Geiste gegenübersteht. Wollten wir das nicht annehmen, wäre die Vernunft ohne Sündhaftigkeit, so könnte sie rein für sich die vollständige Reinigung zustande bringen, und die ursprüngliche Voraussetzung des Christentums wäre umgestoßen. Giebt es nun darüber im Christentume eine bestimmte und allgemein gültige Ansicht, ob und wie bei der vorausgesetzten Unlauterkeit des Einzelnen der heilige Geist von dem Einzelnen selbst aus auf den Einzelnen selbst wirken kann? Keine; sondern hier verläßt uns die allgemeine Bestimmtheit, und wir kommen in ein Gebiet streitiger Vorstellungen, derart, daß es nicht einmal in der Glaubenslehre allgemein seinen Ort findet. Ursprünglich ist offenbar die christliche Idee diese, daß der göttliche Geist seinen Ort hat in der Gemeinschaft, und in den Einzelnen nur sofern sie Glieder derselben sind. Führen wir dieses zurück auf den ursprünglichen Zustand, das Entstehen der christlichen Kirche in der Gemeinschaft des Erlösers mit seinen Jüngern, und halten wir uns an den biblischen und theologischen Ausdruck, daß das Göttliche in Christo der ihm ohne Maß mitgeteilte göttliche Geist ist, so müssen wir sagen: Dieser ist von Christo aus jedem Einzelnen nur mitgeteilt worden nach dem Maße seiner reinen Empfänglichkeit; und denken wir uns die Zeit, seit der Christus nicht mehr unter uns

ist als ursprünglich Mitteilender, und nun der göttliche Geist als Gemeingut der Christenheit angesehen wird, so kann der Geist unter keiner anderen Form in der Kirche sein, als daß er in den Einzelnen ist, nur daß er nicht kann angesehen werden als in jedem ein besonderer und verschiedenartiger. Aber wie verhält sich denn nun der Anteil des Einzelnen am göttlichen Geiste zu der Gesamtkraft desselben und zu seiner Wirksamkeit im Ganzen? Ungleich, und zwar nicht nur so, daß die Kraft des Geistes sich in dem einen stärker zeigt und in dem anderen geringer, sondern auch so, daß sie auch in jedem Einzelnen wieder nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig wirkt. Offenbar liegt dieses verschiedene Maß des Geistes in der verschiedenen Beschaffenheit des Menschen, in welchem und auf welchen er wirkt. Je mehr also noch Widerstreit, noch Renitenz der sinnlichen Natur gegen den Geist vorhanden ist, desto schwächer ist die Wirksamkeit des Geistes, und umgekehrt. Und wie steht es nun da mit demjenigen, der einer Wiederherstellung bedarf? Wir haben gewiß an und für sich keine Ursache zu glauben, die Wirksamkeit des Geistes in ihm werde allein hinreichen, das reinigende Handeln zu vollziehen, weil sie eben in der partiellen Aufhebung des richtigen Verhältnisses ihre Grenze hat; und so scheint der Einzelne durchaus an das Ganze gewiesen zu sein. Nur dieses, daß, wie wir sagten, die Thätigkeit des Geistes in dem Einzelnen selbst eine ungleiche ist, läßt noch eine andere Ansicht zu, und da werden wir denn doch auf das Gebiet der Psychologie zurückgeführt. Wir wollen bei unwissenschaftlichen Ausdrücken stehen bleiben, da es hier größerer eigentlich wissenschaftlicher Genauigkeit nicht bedarf. Im gemeinen Leben nennen wir das Höchste im natürlichen Menschen und das, was die eigentümliche Stufe der menschlichen Intelligenz

ist, Vernunft. Diese hat man auch wissenschaftlich eine Zeit lang unterschieden als theoretische Vernunft und als praktische, und wir wollen annehmen, als könnten wir das in der Sprache des gemeinen Lebens reduzieren auf den relativen Gegensatz zwischen Verstand und Willen, wie es denn im Wesentlichen gewiß darauf hinauskommt: denn das Verstehen schreibt man der theoretischen Vernunft zu, das Den-Menschen-bewegen und In-Thätigkeit-setzen der praktischen. Nun werden wir sagen: Es ist nur die Vernunft des Menschen, die das unmittelbare Organ des göttlichen Geistes sein kann; dieser also manifestiert sich zunächst in seinem Einflusse auf Verstand und Willen. Indem wir aber diese beiden Funktionen unterscheiden, sehen wir sie als ungleich an der Möglichkeit nach, und sie sind auch wirklich ungleich auf jedem Punkte, der noch nicht absolute Vollkommenheit ist. Wir können demnach sagen: Es läßt sich denken, daß da, wo eine Reinigung nötig ist, der Grund nicht liegt in einer absoluten Ohnmacht des Geistes, sondern nur in einer relativen auf der einen oder auf der anderen Seite. Dies ist z. B. überall der Fall, wo die partielle Aufhebung des rechten Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch darin besteht, daß der Mensch etwas thut gegen sein besseres Gefühl, gegen seine Überzeugung; denn da ist offenbar keine absolute Schwäche des Geistes, sondern eine Ungleichheit in seinem Einflusse auf den Verstand und auf den Willen. So scheint also das reinigende Handeln doch von dem Einzelnen selbst ausgehen zu können, denn der Geist, der sich im Verstande stärker manifestiert, könnte das Agens sein, dasjenige zu überwinden, welches Ursache ist, daß er sich im Willen noch nicht ebenso stark manifestieren kann. Allein dies gilt nur unter der Voraussetzung, daß ein Überschlagen aus dem Verstande in den Willen möglich sei, also

überhaupt eine Wirkung in dem Einzelnen selbst von der einen Funktion auf die andere; und das ist noch eins von den Geheimnissen der Psychologie, indem man einerseits die Sache ansehen kann als eine alltägliche Erfahrung, anderseits als einen Unsinn; denn, kann man sagen, es ist nichts als leerer Schein, daß ohne daß der Wille da ist, der Verstand eine andere Richtung im Menschen soll hervorbringen können. In dieser Ungewißheit werden wir also sagen müssen: Dieses kann gleichsam nur durch das theoretische Gewissen des Einzelnen entschieden werden. Wer überzeugt ist, daß es eine Erregung des Willens durch den Verstand giebt, der muß reinigendes Handeln seiner selbst auf sich selbst versuchen, und zusehen, wie weit er es darin bringen kann. Wer aber diese Überzeugung nicht hat, sondern vielmehr die, daß es eine Kluft giebt, zwischen Theoretischem und Praktischem, der wird sich in das Gesamtleben eintauchen müssen und sagen: Die Wirkung auf meinen Willen kann nicht ausgehen von meinem Verstande sondern von dem Gesamtwillen. In diesen will ich mich versenken, um so aus ihm als Einzelner wieder hervorzugehen, daß er mein eigener geworden ist und ich gereinigt dastehe.

Bei dieser Lage der Sache können wir aber nicht dabei stehen bleiben, sie nur aus dem Gesichtspunkte des Einzelnen betrachtet zu haben; denn der Einzelne und das Ganze könnten ja noch verschiedener Ansicht darüber sein; das Ganze könnte den einen abweisen und ihm sagen: Das wiederherstellende Handeln muß von dir selbst ausgehen, und den anderen tadeln und ihm sagen: Das wiederherstellende Handeln kann keine Wirkung sein deiner selbst auf dich selbst, sondern es muß von mir ausgehen. Wir müssen also sehen, wie sich das Ganze zu den Bedürfnissen der Einzelnen verhält, und inwiefern ein Kanon aufgestellt

werden kann, nach welchem es diesen Bedürfnissen zu entsprechen hat.

Jede Gesamtheit ist im Vergleich mit anderen eine individuelle. Wie wir uns kein Volk ohne eigentümlichen Charakter denken können, so auch keine religiöse Gemeinschaft. Hat nun innerhalb dieser jeder Einzelne auch wieder seine Eigentümlichkeit, so ist das Ganze, zu dem er gehört, in Beziehung auf ihn nicht das Individuelle, sondern es trägt den Charakter des Universellen in sich, ist aber dasjenige, aus welchem sich die Eigentümlichkeit des Einzelnen herausgebildet. Ist aber das, so müssen wir auch sagen: Wie die einzelnen persönlichen Eigentümlichkeiten aus dem Gesamtleben entstehen, so werden sie auch als solche durch das Ganze erhalten und, wo es nötig ist, wiederhergestellt werden. Es muß also geben einen Prozeß der Übertragung des Universellen ins Individuelle, die wir uns aber nur so konstruieren können, daß wir sagen: Ein Einfluß der Gesamtheit auf die Einzelnen als Individuelle muß von diesen immer auch gewollt sein. Das ist der Kanon, den wir nie aus dem Auge verlieren dürfen, daß es hier keinerlei Zwang geben kann. Dieses Wollen aber des Einzelnen ist nichts anderes, als seine lebendige Empfänglichkeit für den Einfluß des Ganzen, und diese können wir in ihm nicht geteilt denken zwischen dem, was der Charakter der Gesamtheit, und dem, was seine persönliche Eigentümlichkeit ist, sondern sie wurzelt in seiner innersten Lebenseinheit. Ferner, soll die Gesamtheit einen Einfluß üben auf die individuelle Wiederherstellung des Einzelnen, so kann er nur von einer Bestimmtheit des Selbstbewußtseins in ihr ausgehen; es muß sich ihr also das Bewußtsein von dem Aufgehobensein des richtigen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch in dem Einzelnen mitgeteilt haben. Weil aber in dem Ganzen als

solchem die persönliche Eigentümlichkeit des Einzelnen nicht ist, so ist das nur möglich, inwiefern im Einzelnen doch zugleich auch der Gesamtcharakter ist verletzt worden, und insofern sich also Individuelles und Universelles nicht ganz voneinander trennen lassen. Und nun steht die Sache so: Die Gesamtheit wird affiziert durch das im Individuellen mit verletzte Universelle des Einzelnen, und in dem Maße, als sie affiziert ist, wirkt sie mit ihrem individuellen Charakter, der das Universelle ist für den Einzelnen. In dem Einzelnen dagegen ist die lebendige Empfänglichkeit; er will das Ganze reinigend auf sich wirken lassen, und so wird das von der Gesamtheit auf ihn übergehende Universelle in ihm ein Individuelles, indem es sein Individuelles mit affiziert. Die allgemeine Formel für das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, daß er einerseits ein Glied der Gesamtheit, anderseits aber doch auch wieder eine Eigentümlichkeit für sich ist, wird also diese sein: In jedem Einzelnen individualisiert sich der Charakter der Gesamtheit, und jeder Einfluß des Ganzen auf die Individualität des Einzelnen wird sich in dieser Formel müssen auflösen lassen, so daß wir sagen können: Will das Ganze reinigend wirken auf den Einzelnen unter einer anderen Formel, also ohne daß sich der Charakter der Gesamtheit in dem Einzelnen individualisiert, so will es etwas, was nicht zu rechtfertigen ist. Und dieser Kanon wird uns nun in unserer ganzen Darstellung des reinigenden Handelns leiten und besonders auch in der Beurteilung der katholischen Kirchenpraxis gegenüber der evangelischen.

Was aber die andere Seite dieses Gegensatzes betrifft, nämlich das reinigende Handeln unter dem Charakter des Universellen, so haben wir hier, wo uns nur die Frage beschäftigt, von wem das Handeln ausgehen müsse, von der Gesamtheit oder vom Einzelnen, nichts weiter darüber zu

sagen. Offenbar kann das universelle reinigende Handeln von beiden ausgehen, vom Ganzen und vom Einzelnen, vorausgesetzt, daß dieser ein Einwirken seiner selbst annimmt. Ob er das aber annimmt oder nicht, wird niemals bloß Theorie in ihm sein, sondern von der innersten Eigentümlichkeit seines Selbstbewußtseins ausgehen. Wir müssen also sagen: Es giebt eine psychologische Ansicht, von welcher aus der Einzelne das Vertrauen nicht hat, auf sich selbst reinigend wirken zu können, und also seine Wiederherstellung von dem Einflusse des Ganzen erwartet. Aber es giebt keine, von der aus man den wiederherstellenden Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen völlig leugnen müßte. Das hieße auch, sich absolut aus der Gemeinschaft heraussetzen, was unsere Grundvoraussetzung vollständig aufhöbe, nach welcher jeder Christ sich immer nur als Glied der christlichen Kirche setzen kann. So weit wollen wir uns also die Grenzen für dieses Gebiet hier abgesteckt haben.

Betrachten wir nun den Einfluß, den der zweite Gegensatz auf unserem Gebiete hat. Das Selbstbewußtsein kann entweder bestimmt sein als Gemeingefühl oder als persönliches. Dieser Gegensatz bezieht sich ebenfalls auf das Verhältnis der Gesamtheit zu den Einzelnen, aber auf andere Weise, nämlich nicht darauf, daß, außer dem Charakter der Gesamtheit noch etwas Eigentümliches gesetzt ist in den Einzelnen, sondern darauf, daß in der Fortschreitung betrachtet, das Ganze dem Einzelnen, aber auch der Einzelne dem Ganzen vorangehen kann. Das heißt also, wenn wir zunächst den ersten Fall ins Auge fassen: Insofern wir den Einzelnen betrachten als hinter dem Durchschnittsmaße des Ganzen zurückbleibend, kann ihm sein Zurückbleiben nur klar werden durch das Selbstbewußtsein des Ganzen; und sein eigenes Selbstbewußtsein, inwiefern es ihm das Aufgehobensein des

richtigen Verhältnisses in ihm verkündigt, ist die Repräsentation des Ganzen in ihm, wogegen dasjenige in ihm, worin das Aufgehobensein eigentlich gesetzt ist, seine dem Ganzen relativ entgegengesetzte Persönlichkeit ist. Wenn nun sein so bestimmtes Selbstbewußtsein Impuls wird und er auf sich selbst ein reinigendes Handeln ausübt, so übt er es doch als Repräsentant des Ganzen; und die Frage, ob dieses Handeln so von ihm ausgehen kann, daß die Gesamtheit in ihm beschlossen bleibt, daß es also nur eine Relation ist in ihm selbst, sofern er das Ganze repräsentiert, oder ob er dabei noch eine andere, eine nicht in ihm selbst gesetzte, von dem Ganzen ausgehende Thätigkeit zuhilfe nehmen muß, diese Frage wird wieder auf die vorher aufgestellte zurückkommen. Inwiefern er nämlich glaubt, daß sein Selbstbewußtsein, das ihm die Sünde kundmacht, auch rein und stark genug ist als Impuls zu reinigendem Handeln, insofern wird er dann auch keinen Beruf in sich haben, das Ganze ausdrücklich zuhilfe zu rufen, sondern er wird sich selbst als eine hinreichende Repräsentation des Ganzen ansehen. Inwiefern er aber die Besorgnis hegt, sein Selbstbewußtsein sei nicht rein genug, sondern selbst zu sehr ergriffen von der allgemeinen Sündhaftigkeit, oder inwiefern er glaubt, seine verschiedenen Funktionen werden nicht stark genug einander gegenübertreten, ein kräftiges Wirken der einen auf die andere also nicht stattfinden, insofern wird er das Ganze noch besonders zuhilfe rufen und eine wiederherstellende Thätigkeit desselben für sich hervorlocken. Ein Unterschied, der wieder rein von der eigentümlichen Gemütsart eines jeden abhängt, so daß was für den Einen recht wäre, für den Anderen unrecht sein könnte. Und sehen wir nun, wie diese verschiedenen psychologischen Ansichten gegeneinander stehen, so werden wir sagen müssen, man könne sich nie

ganz von der Vorstellung losmachen, daß eine Einwirkung der einen Funktion auf die andere stattfinde, aber ebenso wenig auch von der anderen, daß der Zustand der einen Lebensfunktion die andere immer mit affiziere, daß es also keine rein partielle Krankheit gebe. Wir können also auch nicht annehmen, und im Christentume am wenigsten, daß beide im schroffen Gegensatze zueinander stehen, sondern es zeigen sich nur verschiedene Verhältnisse, nach denen der eine sich überwiegend auf die Thätigkeit beruft, die er selbst als Repräsentant des Ganzen auf sich übt, aber nie so, daß er nie zugleich auch des besonderen reinigenden Einflusses des Ganzen noch bedürfte, der andere umgekehrt sich überwiegend dem besonderen reinigenden Einflusse des Ganzen unterwirft, aber nie so, daß er für absolut unmöglich hielte, sich auch als Repräsentanten des Ganzen anzusehen. Welchem nun auch dasselbe aufseiten der Gesamtheit korrespondieren muß. Denn auch diese darf niemals die Überzeugung aufgeben, einerseits daß sie in jedem Einzelnen selbst ihren Repräsentanten für die reinigende Einwirkung auf ihn habe, anderseits daß sie besonderen reinigenden Einfluß auf ihn zu üben imstande sei.

Betrachten wir nun aber auch den entgegengesetzten Fall, wenn nämlich das Selbstbewußtsein des Einzelnen, sofern er die Gesamtheit ansieht als zurückbleibend hinter demjenigen, was in ihm selbst schon gesetzt ist, Impuls wird zu einem reinigenden Handeln, also wenn dieses eine Wirksamkeit des Einzelnen ist auf das Ganze. Ob wir diesen Fall zu setzen haben oder nicht zu setzen, kann eigentlich für uns, die wir evangelische Christen sind, keine Frage sein; wir unseres Ortes müssen ihn setzen. Denn woher stammt unsere evangelische Kirche? Ist sie nicht aus dem wiederherstellenden Handeln Einzelner auf das Ganze entstanden? Ja

ist nicht die ganze christliche Kirche aus dem reinigenden Handeln des einen Christus hervorgegangen? Und wenn die katholische Kirche dieses Handeln des Einzelnen auf die Gesamtheit eigentlich nicht annimmt, so können wir dieses auch nicht ansehen als rein zu der Eingentümlichkeit ihres Charakters gehörend, wie er dem unserer Kirche gegenübersteht, sondern nur als eine unvollkommene Ansicht, die auch in ihr zerstört werden muß, da sie der Entstehungsform des Christentums selbst widerspricht. So wie aber Christus, als Einzelner, Grund geworden ist zu der absoluten Erlösung und zu der Erhebung der Menschheit auf die höchste Stufe des geistigen Lebens, so kann und muß die Analogie davon immer und überall bleiben; die Fortschreitung des Ganzen kann und muß immer und überall ausgehen von dem lebendigen Einflusse Einzelner, in welchen sich zuerst eine höhere Stufe geistigen Lebens gebildet hat, und anders als unter dieser Form können wir sie uns gar nicht denken. Ja selbst den bildenden Einfluß jeder früheren Generation auf die spätere können wir unter die Form des reinigenden Handelns Einzelner auf ein Ganzes subsumieren. Denn wenn schon die Kinder durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden, so sind sie damit auch als Glieder der Kirche gesetzt; das geistige Leben der Kirche wird in ihnen vorausgesetzt, und was noch unentwickelt ist in ihnen, wird als partielle Aufhebung desselben angesehen. Jeder christliche Familienverband ist nun eine christliche Gesamtheit von Erwachsenen und Unmündigen, uud sofern die letzteren diese Gesamtheit repräsentieren, erfährt dieselbe von den ersteren als Einzelnen einen reinigenden Einfluß. Wie ist es aber möglich, daß dennoch in der römischen Kirche mit der Perfektibilität der Kirche überhaupt auch diese ganze Form des Handelns geleugnet wird? Nur so, daß ange-

nommen wird, durch Christum sei die Kirche als ein absolut Vollendetes gesetzt. Aber wir müssen sagen: So ist sie zwar gesetzt, aber niemals in der Erscheinung, sondern immer nur auf ewige Weise. Die katholische Kirche indes dehnt dies auch auf die Erscheinung aus; ihr trägt alles, was die Kirche als Kirche thut und redet, den Charakter der absoluten Vollkommenheit an sich, während uns die erscheinende Kirche immer noch der Verbesserung fähig ist und bedürftig, also immer noch eines reinigenden Handelns, das nur von denen ausgehen kann, in welchen das höhere Maß von Vollkommenheit, dessen sie erst soll teilhaftig werden, schon gegeben ist. Und die Grenzen und eigentümliche Beschaffenheit eben dieses wiederherstellenden Handelns Einzelner auf das Ganze haben wir hier zunächst zu betrachten; eine Untersuchung, die der größten Umsicht und der sorgfältigsten Abwägung aller Formeln bedarf, damit nicht falsche Folgerungen daraus für andere Gebiete des Lebens gemacht werden. Wie wir uns aber zur Abwendung solcher Resultate vorsehen müssen, nicht mehr zu sagen, als in der Natur der Sache liegt, so muß uns ebenso am Herzen liegen, auch alles das zu sagen, was zur Sache gehört, die damit notwendig zusammenhängenden Resultate seien welche sie wollen.

Die Grundbedingungen, von welchen wir ausgehen, sind diese. Jede Gemeinschaft ist in jedem Momente noch in einem unvollkommenen Zustande und soll daher beständig im Zustande des Fortschrittes sein. Das Fortschreiten aber beruht darauf, daß der vollkommene Zustand schon in gewissem Sinne vorhanden sei, wenn auch nur in der Idee ausgedrückt; und dasjenige, wodurch diese realisiert werden soll, kann wegen der Unvollkommenheit des Ganzen nur vom Einzelnen ausgehen. Wenn jedes eine Fortschreitung hervorbringende Handeln hier dargestellt wird als ein wiederher-

stellendes, und darauf beruht, daß die größere Vollkommenheit im Gefühle schon gesetzt sei, so gilt das, auf die christliche Kirche angewandt, ganz besonders. Es ist in der Idee Christi die absolute Vollkommenheit der Kirche schon gesetzt gewesen, und alles, was in Christo gesetzt war, müssen wir ja in der Kirche realisieren. Es läßt sich also alles dahin gehörige Handeln als wiederherstellendes ansehen; denn immer muß die das in Christo Gesetzte realisierende Thätigkeit partiell aufgehoben werden und Hemmungen erfahren, wenn es in größerer Reinheit erkannt wird, als es in der Ausführung wirklich schon da ist. Man könnte nun denken, diese Thätigkeit sei immer nur die des Ganzen und könne nie vom Einzelnen ausgehen. Allerdings; aber doch nur unter einer Voraussetzung, wenn nämlich das Ganze, außerdem daß es ein Aggregat von Einzelnen ist, eine bestimmte Form ununterbrochener Thätigkeit hat. Denn dann können wir uns die Sache so denken: Wenn irgendwo eine Differenz zwischen der erkannten Idee der Kirche und der Ausführung dieser Idee vorhanden ist, so kommt sie auch der Repräsentation des Ganzen zum Bewußtsein, und das wiederherstellende Handeln geht von dieser aus. Das ist die eigentliche Doktrin der katholischen Kirche. Denn wenn sie eine Infallibilität und Imperfektibilität behauptet, so ist dieses doch nie auf eine so krasse Weise geschehen, als meinte sie, der jedesmal gegebene Zustand sei schon der absolut vollkommene, sondern sie will nur sagen, alle Mißbräuche und Mängel in der Kirche seien bloß in den Einzelnen und müßten lediglich durch die organische Repräsentation des Ganzen rektifiziert werden; denn sollte die Reinigung Einzelnen überlassen werden, so würde die Repräsentation des Ganzen aufgehoben. Hierin ist allerdings so viel wahr, daß, wenn eine solche Repräsentation besteht und auch der Formel

gemäß verfährt, von Einzelnen kein wiederherstellendes Handeln auf das Ganze mehr ausgehen kann; sondern diese können dann nur Träger und Leiter sein, welche der Repräsentation des Ganzen das Bewußtsein von der Notwendigkeit eines wiederherstellenden Handelns an irgendeinem Punkte zuführen. Und deshalb müssen wir auch sagen, daß jede christliche Gemeinschaft danach streben muß, eine dem Zwecke entsprechende Repräsentation zu gewinnen, um das wiederherstellende Handeln Einzelner auf das Ganze überflüssig zu machen. Aber wie lag denn die Sache zur Zeit der Reformation? Man kann sagen: Nach der Konstitution der römischen Kirche sollte der gesamte Klerus, die Bischöfe an der Spitze, die Repräsentation der Kirche bilden. Aber es war nur wirklich so in den frühesten Zeiten, als die *πρεσβύτεροι* noch von der Gemeinde gewählt und also als Repräsentanten des Gemeingefühls anerkannt waren. Denn wenn diese dann auch unter sich wieder andere Auktoritäten wählten und einen an ihre Spitze, so konnte das unter dieser Form der Idee der Kirche nicht widersprechen. Wo eine solche Form, die eine wirkliche Repräsentation der Kirche ist, herrscht, da können Mängel nicht lange bestehen. Denn werden sie nur erst von der Mehrheit in der Kirche als Mängel erkannt, so müssen ja allmählich diejenigen in die Repräsentation der Kirche kommen, denen sie als Mängel gelten und die sie also auch wegzuschaffen bemüht sein werden. Und auch das ist deutlich, daß bei dieser Form ein eigentliches reinigendes Handeln Einzelner die organischen Bewegungen des Ganzen geradezu stören würde, und daß es um so weniger irgend könnte begründet sein, als jeder durch seine Mitwirkung zur Wahl der Repräsentation sein sittliches Gefühl in Beziehung auf die Mängel des Ganzen hinreichend zu befriedigen imstande wäre. Ich sage, so war

es wirklich nur in den frühesten Zeiten der Kirche; zur Zeit der Reformation war es nicht mehr so. Der Klerus konnte nicht mehr angesehen werden als der die Gemeinde repräsentierende Ausschuß, sondern er stand zu ihm im schroffsten Gegensatze; und die Mängel, über die man zu klagen Ursache hatte, waren ganz vornehmlich in ihn selbst übergegangen und hatten sich in ihm fixiert, wie man denn auch, wenn man von einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern sprach, unter Kirche vorzüglich die Repräsentation der Kirche verstand. Freilich sagen unsere katholischen Gegner: Ihr hättet nur warten sollen mit eurer Reformation. Wo war denn bei uns ausgesprochen, daß keinerlei Reformation an Haupt und Gliedern statthaben solle? Ein Verbrechen habt ihr begangen, indem ihr den sittlichen Gang der Dinge unterbrochen habt, und gehindert habt ihr dazu die bei weitem herrlichere Reformation, die ohne die eurige gewiß würde zustande gekommen sein. Aber die Rechtfertigung unserer Reformation liegt in diesen beiden Punkten: 1) darin, daß der katholische Klerus gar nicht mehr als ein die Kirche repräsentierender Ausschuß angesehen werden konnte. Denn er hatte eine Subsistenz für sich gewonnen und Kraft, sich darin zu erhalten, und zwar in entschiedenem Gegensatze gegen die Totalität der Kirche, wie sie außer ihm gegeben war. Man konnte also gar nicht mehr hoffen, auf dem Wege der Appellation an ihn eine Reformation zustande gebracht zu sehen; 2) darin, daß dennoch die Trennung der römischen Kirche von der Totalität der abendländischen ursprünglich nicht von den Evangelischen ausging, sondern von dem wirksamen Bestreben des Klerus, alle diejenigen, welche auf eine Reformation drangen, von der Kirche auszuschließen. Der Bannstrahl, den er gegen Luther schleuderte, war klar genug gegen das Gemeingefühl selbst gerichtet, das Luther repräsentierte.

Läßt sich nun aber eine allgemeine Formel darüber aufstellen, wo und unter welchen Umständen ein reinigendes Handeln auf das Ganze von Einzelnen ausgehen könne?

Wir wollen vom einzelnen Falle, aus welchem doch nie eine allgemeine Formel zu gewinnen ist, ganz absehen, und uns bloß an diesen bisher gefundenen Punkt halten, daß es schon durch den Zustand der Perfektibilität der Kirchengemeinschaft bedingt ist, daß das reinigende Handeln auf das Ganze von Einzelnen ausgehen müsse. Denn soll das Ganze fortbewegt werden, so kann dies nur entweder von außen geschehen oder von innen. Eine Fortbewegung von außen können wir aber in der christlichen Kirche gar nicht annehmen, denn sie könnte keine Wirkung des göttlichen Geistes sein. Wenn wir also sagen: Die Unvollkommenheit ist in dem Ganzen, in diesem ist das richtige Verhältnis zwischen Geist und Fleisch aufgehoben, so bleibt nichts übrig, als daß die wiederherstellende Bewegung von einzelnen Gliedern des Ganzen ausgehe. Der Geist des Ganzen ist in dem Ganzen nicht gleichmäßig verteilt; dies gehört mit zu der allgemeinen Form des menschlichen Daseins und speziell der christlichen Kirche. Denn in dieser war ursprünglich das reinigende Handeln nur in einem Einzigen, in Christo; und bei der von ihm ausgehenden Übertragung dieses Handelns auf seine Jünger war schon ursprünglich eine Ungleichmäßigkeit in der Verteilung. In jedem Zustande der Unvollkommenheit des Ganzen also und der partiellen Aufhebung des richtigen Verhältnisses muß es Punkte geben, in welchen das Maximum der Unvollkommenheit ist, und andere Punkte, in welchen sich das richtige Verhältnis, das im Ganzen partiell aufgehoben ist, noch am kräftigsten erhalten hat. Nur in der Wechselwirkung beider, derer nämlich, die überwiegend rezeptiv sind, und derer, die mit überwiegender

Spontaneität thätig sein können, kann die fortschreitende Bewegung des Ganzen gegründet sein; wie das aus dem früher Auseinandergesetzten von selbst folgt und in der genauesten Analogie steht mit der Entstehungsweise der christlichen Kirche. Aber nun ist uns zwischeneingekommen die Idee einer Repräsentation des Ganzen, eines in dem Ganzen organisch gesetzten leitenden Ausschusses, welcher selbst wieder ein Ganzes wird und nicht mehr als Aggregat von einzelnen zerstreuten Punkten kann angesehen werden. Besteht ein solcher, und nimmt er alle die Punkte in sich auf, in welchen sich das richtige Verhältnis am meisten erhalten hat, so wird alle überwiegende Spontaneität zur Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses im Ganzen der Natur der Sache nach von ihm ausgehen. Denken wir aber die Gemeinde ganz ohne einen solchen sie repräsentierenden Ausschuß, so wird dann ein wiederherstellendes Handeln nur von einzelnen zerstreuten Punkten ausgehen können, die indes, sobald sie sich gegenseitig erkennen, auch zusammenwirken und sich gegenseitig unterstützen werden, so daß sie der That nach doch der leitende Ausschuß werden, wenngleich sie es der Form nach nicht sind. Denken wir uns dagegen der Form nach einen leitenden Ausschuß, aber aus solchen Punkten zusammengesetzt, in welchen die Unvollkommenheit des Ganzen am stärksten ausgedrückt wäre, so würde von ihm kein wiederherstellendes Handeln ausgehen können und die Fortschreitung überhaupt aufhören, wenn sich nicht andere Punkte in überwiegender Spontaneität konstruierten; und geschähe das, so würde ein Widerstreit gesetzt sein zwischen Form und Wesen; der Form nach wären jene der leitende Ausschuß, dem Wesen nach diese. Eine wiederherstellende Thätigkeit Einzelner auf das Ganze ist also nur möglich in zweien von jenen drei Fällen, entweder wenn gar keine Organi-

sation in der Kirche besteht, oder wenn zwar eine Form besteht, aber ohne daß das Wesen darin ist; denn in dem letzten Falle ist ein Handeln Einzelner auf das Ganze ebenso aufgegeben, als wenn die Kirche ohne alle Organisation wäre. Einen Zustand der Kirche nun ohne alle Repräsentation können wir uns sehr wohl denken, und in diesem ist die wiederherstellende Thätigkeit Einzelner auf das Ganze nichts, was auch nur den Schein von Gesetzwidrigkeit an sich tragen könnte. Rücksichtlich des anderen Falles aber werden wir fragen müssen: Wie ist es denn möglich, daß die Kirche eine Repräsentation habe, die gerade aus den unvollkommensten Punkten der Gemeinde zusammengesetzt ist? Offenbar nur dadurch, daß man versäumt hat, von Anfang an, ehe der Zustand sich völlig ausbilden konnte, ein wiederherstellendes Handeln gegen die Unvollkommenheit zu richten. Steht aber dieses fest, so muß doch auch ein das Versäumte nachholendes Handeln Einzelner auf das Ganze als ganz in der Ordnung erscheinen, aber freilich auch kein anderes, als nur eben solches.

Wenn sich also in einer Gemeinschaft keine eigentliche Organisation zeigt, so ist ein reinigendes Handeln notwendig. Aber damit scheint nun auch klar, daß im rechten Verlaufe der Dinge der Fall, daß ein reinigendes Handeln auf das Ganze von Einzelnen ausgeht, nur vorübergehend sein kann, wie der Zustand selbst, wo das Ganze noch keine oder nur eine wesenlose, bloß formelle Repräsentation hat, daß es sich fortsetzen muß, bis eine wahre Repräsentation vorhanden ist, und daß es selbst nur insofern immer das rechte ist, als es zugleich das Bestreben in sich trägt, eine solche hervorzubringen.

Hierbei wollen wir nun einen Augenblick stehen bleiben, um uns darüber zu einigen, inwiefern das Gesagte sich nur

auf die religiöse Gemeinschaft insbesondere, oder auch auf die Beschaffenheit der bürgerlichen bezieht. Der Unterschied ist aber der: Eine religiöse Gemeinschaft läßt sich ohne jene Organisation denken, eine bürgerliche aber nicht. Denn das bürgerliche Verhältnis beruht wesentlich auf dem Gegensatze zwischen Obrigkeit und Unterthanen, was bei der religiösen Gemeinschaft an und für sich nicht stattfindet. Wenn sich also ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze nur denken läßt, solange eine solche Organisation nicht vorhanden ist, so ist die Formel zwar gemeinschaftlich für das bürgerliche und für das religiöse Gebiet, aber sie bringt doch auch gleich auf dem einen eine ganz andere Anwendung hervor als auf dem andern. Nicht als ob auf dem bürgerlichen Gebiete alles Handeln des Einzelnen auf das Ganze ausgeschlossen würde; aber dasjenige, welches unter diese Form des reinigenden Handelns fällt, welches auf dem partiellen Aufgehobensein des richtigen Verhältnisses beruht, bekommt eine wesentlich andere Gestalt. Und wenn wir auf der andern Seite den Kanon aufgestellt haben, es müsse das Bestreben, in dem Ganzen eine Organisation hervorzurufen, und das Bestreben des Einzelnen, auf das Ganze reinigend einzuwirken, zusammentreffen, so ist auch das eine Formel, die wir zunächst nur auf dem religiösen Gebiete anwenden können; denn auf dem bürgerlichen ist das Bestreben, eine Organisation hervorzubringen, kein anderes, als eine bürgerliche Gesellschaft überhaupt hervorzubringen. Also scheiden sich hier die Verhältnisse sehr streng, und wir müssen sagen: Alle unsere Vorschriften für die religiöse Gemeinschaft beruhen wesentlich darauf, daß sie in dieser Beziehung auch ohne solche Organisation gedacht werden kann. Nur freilich müssen wir, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, besonders hervorheben, daß wir nicht meinen,

eine religiöse Gemeinschaft könne überhaupt ohne alle Organisation bestehen, denn damit würden wir behaupten, sie sei ein ganz zufälliges momentanes Zusammensein mehrerer, wovon wir weit entfernt sind. Sondern wir meinen nur, sie könne ohne eine solche Organisation bestehen, in welcher das reinigende Handeln auf das Ganze durch Einzelne repräsentiert wird.

Gehen wir nun aber auf die gefundenen Formeln zurück, so werden wir ohne weiteres dieses Resultat daraus gewinnen können: Wenn doch das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze mit der Darstellung der Organisation des Ganzen aufhört, so kann man auch niemals sagen, daß es bis dahin ein die Organisation des Ganzen störendes, ein revolutionäres sein könnte, sondern das würde es nur, wenn es sich auch dann noch fortsetzen wollte, wenn die Organisation bereits erreicht ist. Sodann aber werden wir die Formeln selbst noch schärfer ins Auge zu fassen haben. Wir fragen also zuvörderst: Warum kann es denn kein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze mehr geben, wenn das Ganze schon organisiert ist? Ist die Repräsentation die rechte, d. h. entspricht sie ihrem Begriffe nicht nur der Form, sondern auch dem Wesen nach, so ist ganz klar, daß sie das reinigende Handeln selbst ausüben wird; und den Einzelnen wird nur übrig bleiben, ihr Bewußtsein von den im Ganzen noch vorhandenen Mängeln der Organisation zuzuführen. Besteht die Repräsentation wirklich schon, aber ohne schon die rechte zu sein, so erfordert das Wohl des Ganzen nichts anderes, als daß nur in dieselbe solche Glieder des Ganzen gebracht werden, die dem Wesen desselben zu entsprechen imstande sind. Nun ist freilich die Erneuerung der Repräsentation niemals ein Handels des Ganzen auf das Ganze, sondern sie muß immer

von dem Wirken der Einzelnen ausgehen; aber dieses kann doch kein eigentlich negierendes sein, weil nichts dazu gehört, als daß der Einzelne sein Gefühl von der Mangelhaftigkeit der Organisation darstelle und so dem Ganzen mitteile. Versetzen wir uns, um ganz unbefangen zu bleiben, in die erste christliche Kirche zurück. In dieser wählten die Gemeinden sich selbst ihre Presbyterien. Gesetzt nun, eins oder das andere derselben geriet in Verfall, wie mußte dem Übel abgeholfen werden? Die Presbyterien wurden von Zeit zu Zeit erneuert, und das war also ein Handeln der Einzelnen auf das Ganze, bei welchem es galt, das Bewußtsein von der vorhandenen Mangelhaftigkeit des repräsentierenden Ausschusses und von dem besseren Prinzipe, nach welchem derselbe fortan zusammenzusetzen war, dem Ganzen mitzuteilen. Wem lag diese Mitteilung ob? Offenbar den wenigen, die jenes Bewußtsein hatten. Aber wie konnten diese die Mitteilung bewerkstelligen? Sie bedurften dazu keines anderen Handelns als der Selbstdarstellung; und da nun diese niemals begrenzt werden kann, so wird sie in allen Fällen dieser Art vollkommen ausreichen, und ein eigentlich reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze keinen Raum haben. Folglich ist unser Kanon gerechtfertigt, und es muß dabei bleiben, daß, sobald das Ganze organisiert ist, das wiederherstellende Handeln des Einzelnen auf das Ganze aufhört und nur übrig bleibt reinigendes Handeln des Ganzen auf die Einzelnen und Einzelner auf Einzelne. Inwiefern aber dieses beides sich wieder aufeinander reduzieren lasse, das zu untersuchen kann nicht dieses Ortes sein. — Wir fragen ferner: Wenn wir nun sagen, daß das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nur dann ein richtiges ist, wenn es zugleich das Bestreben in sich schließt, einen Organismus für das Ganze hervorzu-

bringen, was liegt denn darin? Alle Bestrebungen des Einzelnen, eine Repräsentation des Ganzen zu gestalten, sind immer auch Thätigkeiten, die in das erweiternde Handeln gehören; es folgt also einerseits, daß das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nicht ein bloß reinigendes sein kann, und anderseits, daß es in sich selbst keinen andern Zweck haben kann, als sich selbst überflüssig zu machen. Was nun das erste betrifft, so haben wir zwar gleich anfangs festgesetzt, daß die eine Handlungsweise von der andern nicht absolut könne getrennt werden, und daß in der Wirklichkeit die eine nie sei, ohne das Minimum der andern in sich zu schließen. Wenn wir aber hier sagen, daß das reinigende Handeln Einzelner auf das Ganze zugleich ein solches sein soll, welches die Organisation des Ganzen bewirken hilft, so liegt darin, daß es mehr enthalten soll, als nur das Minimum des erweiternden, daß es beides sein soll zu gleichen Teilen, ein reinigendes und ein erweiterndes. Was aber das zweite betrifft, so ist es aus dem oben Gesagten von selbst klar. In beiden zusammengenommen liegt aber diese dritte Formel, daß das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze immer nur das supplementarische ist, und also das erweiternde die Hauptform. Denn wenn schon in den Momenten, wo beide Charaktere des Handelns zu gleichen Teilen gehen, die richtige Formel nur ist: Ich handle reinigend auf das Ganze, weil die Organisation noch nicht da ist, die ich zu bewirken strebe, so ist ja diese herbeizuführen die Hauptsache und alles nur das Supplement dazu. Aber auch das liegt darin, daß überall, wo der Einzelne ein reinigendes Handeln auf das Ganze ausübt, er nur als Repräsentant des Ganzen auftritt, und daß dieses sein Handeln nur insofern sittlich ist, als er dabei wirklich nur in der Idee und im Namen

derjenigen Repräsentation handelt, die zwar noch nicht da ist, aber die er bewirkt. Und hier sehen wir nun deutlich, wie leicht alle Schwierigkeiten sich lösen und wie leer die Besorgnis ist, daß ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze, auch wenn es vom richtigen Bewußtsein des Ganzen ausgeht, ein revolutionäres sein könnte. Denn auf dem religiösen Gebiete beruht dieses Handeln darauf, daß die Organisation noch nicht existiert, und daß der Einzelne sie dann nur so vertreten kann, daß er sie ersetzt. Auf dem bürgerlichen Gebiete aber ist die Organisation überall gegeben, wo eine bürgerliche Gemeinschaft ist; und ist sie schlecht, so kann sie nur verbessert, nie zerstört werden. Verbessert aber wird sie nur durch Selbstdarstellung des Einzelnen; und so giebt es, wo der Staat einmal ist, sittlicherweise kein positiv reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze, kein eigentliches reinigendes Handeln dieser Art κατ᾽ ἐξοχήν. Wollte aber der Staat die Selbstdarstellung des Einzelnen als zerstörend ansehen, so vernichtete er sich selbst; denn er müßte sich dann als absolut vollkommen betrachten und damit alle Fortschreitung der Organisation des Ganzen, und also auch des Ganzen selbst negieren. Wir haben also mit den Prinzipien für die religiöse Gemeinschaft zugleich auch die für die bürgerliche gefunden, und das mag uns eine Bestätigung sein für die Richtigkeit des Resultats.

Fassen wir dieses noch einmal zusammen, so ist nun festgestellt: Ist die Kirchengemeinschaft einmal organisiert, so giebt es kein reinigendes Handeln mehr des Einzelnen auf das Ganze, sondern die dann noch vorhandenen Unvollkommenheiten müssen durch die Repräsentation des Ganzen gehoben werden. So lange aber die Organisation noch fehlt, so lange giebt es auch ein solches reinigendes Handeln,

nur daß es immer identisch sein muß mit dem Bestreben, die Organisation hervorzubringen. Fragen wir nun die Geschichte, so lernen wir, daß aus dem Bestreben der Einzelnen, das Ganze zu reinigen, oft Spaltungen des Ganzen entstanden, also einzelne Organisationen, die zugleich Desorganisation des Ganzen waren. Soll denn nun ein solches Handeln allemal ein unrichtiges gewesen sein? Sollen alle, die Spaltungen bewirkt haben, immer nur mit bösem Gewissen, nur mala fide zuwerke gegangen sein? Diese Frage ist eine der bedeutendsten in der Sittenlehre und sehr verschieden beantwortet. Viele der alten Häresieen haben solche Spaltungen hervorgebracht. Sie beabsichtigten, scheint es, die Wahrheit herzustellen, und also das Ganze von einem Irrtum zu reinigen; und auch insofern war ihr Handeln ein wiederherstellendes, als sie sich auf die alten Urkunden beriefen, gleichwie die orthodoxe Kirche. Nun hatte die Kirche damals eine Organisation; sie scheinen also von vornherein unsittlich zuwerke gegangen zu sein. Sehen wir dagegen auf das Handeln der Kirchenrepräsentation, die offenbar auf den Konzilien den Zweck hatte, reinigend auf die der Orthodoxie gegenüberstehenden Einzelnen zu wirken und sie zu derselben zurückzuführen, so finden wir oft, daß es keinen Erfolg hatte; und so scheint auf beiden Seiten Unrichtiges vorausgesetzt werden zu müssen. Aber es ist sehr schwer, rein vom ethischen Standpunkte aus zu entscheiden, welches und wie viel Unrecht jede Seite gehabt habe. Auch kommt noch der Umstand mit in Betracht, daß meistens jeder der streitenden Teile sich für die allein wahre Kirche hielt und den entgegengesetzten ausschloß. So bei den montanistischen, so bei den arianischen Streitigkeiten. Wir können also hier nur von der Voraussetzung ausgehen, jeder der streitenden Teile sei von der Wahrheit seiner Sache auf

sittliche Weise überzeugt gewesen; und es fragt sich bloß, ob auch jeder von seiner Überzeugung aus auf die rechte Weise sei zuwerke gegangen. Um nun darüber zu entscheiden, müssen wir auf einen andern Punkt zurückgehen. Wir haben zugegeben, daß unter gewissen Umständen und Formen ein reinigendes Handeln Einzelner auf das Ganze stattfinden könne. Wie verhält sich aber dieses Handeln zum Gegensatz des universellen und des individuellen? An und für sich betrachtet, offenbar neutral; aber auch nur an und für sich betrachtet. Denn auf unserm Standpunkte die Sache näher ins Auge fassend, werden wir doch gleich sagen müssen, daß kein Handeln eines Einzelnen auf das Ganze wiederherstellend sein kann, sofern es individueller Tendenz ist, weil ja das Ganze niemals nur dieses Einzelnen Individualität gewesen ist und niemals hat gewesen sein können. Soll also das reinigende Handeln Einzelner auf das Ganze sittlich sein, so darf ihre Individualität nur als Minimum hervortreten, und das Universelle muß den Hauptcharakter ausmachen; das Individuelle darf nur die Art und Weise des Handelns mitbestimmen, niemals aber darf der Zweck sein, es zum Ganzen zu machen. Und wenn wir nun von hier aus fragen: Können Spaltungen in der Kirche entstehen durch ein richtiges Handeln, also auf sittliche Weise? so werden wir nicht umhin können, sie im allgemeinen zu bejahen. Denn ist das Christentum bestimmt, sich über das ganze menschliche Geschlecht zu verbreiten, so ist es unmöglich, daß alle Mitglieder der Kirche in gleichem Zusammenhange untereinander stehen. Die menschliche Natur ist, abgesehen vom Religiösen, viel zu vielfältig organisiert und individualisiert, als daß, wenn das christliche Prinzip sich in alle Verzweigungen derselben hineinbildet, ein gleiches Verhältnis aller zueinander entstehen könnte. Und diese Diffe-

renz des Zusammenhanges ist nicht etwa bloß ein fließendes Mehr oder Minder, sondern eine solche, daß sie ganz natürlich in dem Ganzen der christlichen Gemeinschaft Unterabteilungen bildet. Freilich liegen dieselben nicht a priori im Christentum und sind auch nicht mit demselben zugleich entstanden; aber die Keime dazu treten uns schon sehr früh entgegen; denn die Differenz, die wir durch die der Judenchristen und Heidenchristen zu bezeichnen pflegen, war immer schon nahe verwandt mit einer Volks- und Sprachendifferenz. Man könnte nun sagen: Damals entstand keine beharrliche Spaltung, sondern die Differenz wurde ausgeglichen; und weil das apostolische Zeitalter, in welchem die heilige Schrift entstand, das normale ist für die Kirche überhaupt, so muß es auch Norm sein für alle Zeiten, aus den Differenzen der Individualität in der Kirche keine Spaltungen entstehen zu lassen, womit dann unsere eben aufgestellte Behauptung, Spaltungen seien zwar nicht mit der Kirche zugleich entstanden, hätten sich aber sittlicherweise in ihr entwickeln müssen, vollständig aufgehoben wäre. Aber die Sache steht vielmehr so. Es ist zuerst notorisch, daß es eine absolute Spaltung in der Kirche eigentlich nicht giebt; und das Wenige, was als Ausnahme davon angesehen werden könnte, ist immer auf unsittliche Weise entstanden. Denn da die Kirche überall und immer die Ketzertaufe in dem Maße anerkannt hat, daß sie diejenigen selbst für Ketzer erklärt hat, die die Gültigkeit der Ketzertaufe leugneten: so ist die allgemeine Einheit in der Kirche festgehalten, wenn doch notwendig noch zur Kirche gerechnet werden müssen, die auf gültige Weise in die Kirche aufnehmen können. Wenn wir also Kirchenspaltungen für sittlich möglich erklären, so ist es immer nur mit dieser Restriktion, daß sie das allgemeine Band nicht auflösen und der Kircheneinheit

untergeordnet bleiben. Sodann ist deutlich, daß, wenn im apostolischen Zeitalter die der Einheit untergeordneten Differenzen nicht ausgebildet, sondern ausgeglichen wurden, der Grund davon allein darin zu suchen ist, daß damals die verbreitende Kraft des Christentums so stark war, daß sich ihr alle natürlichen Individualitäten durchaus unterordnen mußten, und daß dieses auf ausgezeichnete Weise noch durch den später nicht wieder gegebenen Umstand begünstigt wurde, daß eine und dieselbe Sprache in dem ganzen Umfange der Christenheit herrschend war. Da mußte also wohl die Einheit der Kirche mit der größten Kraft wirken, und das Individualisierte, welches der bloßen Natur zugeschrieben wurde und durch den göttlichen Geist erst sollte umgebildet werden, konnte nicht als bestimmendes Prinzip mit auftreten. Aber ebenso natürlich ist auch, daß in demselben Maße, als die Kirche einen großen Teil der eigentlich geschichtlichen Völker sich angebildet hat, und die individuelle Natur nicht mehr nur anzusehen ist als ein durch den Geist Umzubildendes, sondern als sein Organ, und zwar so, daß es immer nur in einem gewissen Gebiete mit ganzer, voller Kraft wirken kann, gerade die verschiedenen Gebiete, wo die verschiedenen Organe in ihrer ganzen Fülle thätig kein können, sich sondern. Wenden wir dies beispielsweise an auf den Zeitpunkt, wo das Christianisieren der germanischen Völker im großen betrieben wurde. Da dominierte auch die verbreitende Kraft des Christentums, und es war also ganz in der Analogie mit der ersten Periode der Ausbreitung der Kirche, daß, wie der römische Stuhl vornehmlich die Operation betrieb, so auch darauf gedrungen wurde, die Einheit der Kirche nach dem Typus der römischen in den nun christianisierten Ländern festzustellen. Die falsche Voraussetzung aber dabei war die von dem Verhältnisse zwischen Römern und Bar-

baren, und die, daß die barbarischen Sprachen unfähig seien, Organe der christlichen Kirche zu sein. Diese Voraussetzung war ein geschichtlicher Irrtum, den die römische Kirche hätte sollen fahren lassen, als sie sich von der Perfektibilität der germanischen Sprachen hatte überzeugen können. Daß sie es nicht gethan, daß sie dieses individualisierende Prinzip gehemmt hat, ist zugleich Ursache großer Korruption, weil dadurch, daß die römische Sprache gewaltsam als die Sprache des Kultus festgehalten wurde, das Christentum gehindert wurde, seine ganze Kraft auf die germanischen Völker zu äußern, die derselben nur bei dem Gebrauche ihrer eigenen Sprache wären zugänglich gewesen großer Reibungen, weil, wo lebendiges Interesse für das Christentum entstand, gegen jenes Joch protestiert werden mußte. Hätte also der römische Stuhl von Anfang an rein zuwerke gehen wollen, so hätte er sagen müssen: Der Typus der römischen Kirche soll in den neu christianisierten Ländern streng festgehalten werden, aber nur so lange, bis auch Sprache und Sitten derselben werden christianisiert sein; und wäre sie wirklich so zuwerke gegangen, so würde die abendländische Kirche eine ganz andere Gestalt gewonnen haben. Demnach nun sind, vorausgesetzt, daß sie der Einheit der Kirche untergeordnet bleiben, Spaltungen notwendig, aber auch nur insofern, als eine solche Individualisierung der menschlichen Natur dabei zum Grunde liegt, und eben insofern können sie auch auf ganz sittliche Weise entstehen. Von der andern Seite haben wir gefunden, daß das wiederherstellende Handeln Einzelner auf das Ganze niemals einen individuellen Charakter haben darf. Es folgt also, daß ein solches wiederherstellendes Handeln nur sittlich ist, sofern es keine Spaltung beabsichtigt und an seinem Teile auch nicht hervorbringt, und daß Spaltungen sittlich zulässig sind, aber nur sofern sie nicht auf

einem wiederherstellenden Handeln Einzelner auf das Ganze beruhen. Und hiermit haben wir nun das Prinzip zur Beurteilung aller Kirchenspaltungen vom sittlichen Standpunkte aus. Alle nämlich sind nur in etwas Unsittlichem begründet, die auf nichts anderem beruhen als auf einem dissensus, sei es auf dem theoretischen, sei es auf dem praktischen Gebiete; sie hätten nie entstehen sollen, sondern bleiben, was sie waren, Differenzen in der Lehre. Alle diejenigen dagegen, die auf notwendigen Individualisierungen der Natur beruhen, hätten als solche nie gehemmt, sondern ihrem reinen, sittlichen Verlaufe überlassen werden sollen. Und was insbesondere die Trennung zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche betrifft, so steht uns zwar fest, daß sie die Einheit der Kirche nicht ganz aufhebt, aber insofern scheint sie gegen den von uns aufgestellten Kanon zu streiten und unsittlich entstanden zu sein, als sie aus einem Verbesserungsversuche soll hervorgegangen sein. Und in Wahrheit, wäre sie nur so entstanden, so wäre sie nie ganz zu rechtfertigen. Aber wir haben in der Reformation zweierlei genau zu unterscheiden. Zuerst den Verbesserungsversuch. Dieser aber ging durchaus auf keine Spaltung aus. Luther hat sie nicht gewollt und hat sie auch nicht hervorgebracht; nur von Rom ist sie ausgegangen und Luthern aufgedrungen. Sodann das natürliche, individualisierende Element, das freilich darauf ausging, sich von der es unterdrückenden römischen Kirche loszumachen. Dieses tritt recht bestimmt hervor in denjenigen Teilen der evangelischen Kirche, welche, wie die brandenburgische, vor allem den Gottesdienst in der Volkssprache in Anspruch nahmen und von dem eigentlichen Verbesserungsversuche sich nichts aneigneten als die Rückkehr zu der ursprünglichen Lehre von der Rechtfertigung, zu der ursprünglichen Feier des Abendmahls und zu der ursprüng-

lichen Auffassung des Verhältnisses von Geistlichen und Laien, so daß man, wenn man nur die hauptsächlichsten historischen Elemente richtig auffaßt, ganz deutlich erkennt, daß der Verbesserungsversuch keine Spaltung sein wollte, und daß die Spaltung nichts wollte, als individualisieren. So ist also die evangelische Kirche auf ganz sittliche Weise entstanden, welche Fehler auch im einzelnen begangen sein mögen; und es ist nur zu bedauern, daß sie nicht von Anfang an einen größeren Umfang gewonnen hat; denn es wäre ihr zugekommen, sich auf alle germanischen Kirchen im Gegensatz gegen die romanischen zu verbreiten, wie wir denn auch ohne das gegen die germanischen katholischen Völker ganz anders gesinnt sind, als gegen die romanischen. Und so kann sie denn auch mit gutem Gewissen fortbestehen auf dem Grund dieser ihrer Entstehung, wenn sie nur fortfährt, den Katholicismus für die romanischen Völker neben sich bestehen zu lassen, und auch mit gutem Gewissen dahin streben, die Reformation über alle germanischen Völker als die ihnen eigentlich angemessene Form des Christentums zu verbreiten.

Es ergiebt sich nun aus dem Bisherigen, daß wir bei der näheren Darstellung, zu der wir nun übergehen, die beiden Hauptformen, die am meisten relativ entgegengesetzt sind, zum Grunde zu legen und also zu betrachten haben, dasjenige reinigende Handeln, welches den Einzelnen zu seinem Gegenstande hat, und dasjenige, welches das Ganze. Das erste können wir ganz zusammenfassen in dem allgemeinen Ausdruck Kirchenzucht. Für das andere schlage ich Kirchenverbesserung als allgemeinen Ausdruck vor, wenn dieses Wort auch nicht ebenso etymologisch genau nur den Charakter des reinigenden Handelns an sich trägt. Aber wir brauchen es hier nur in dem Sinne, daß Fehler vorausgesetzt werden, die aufzuheben sind, also wie das lateinische correctio, nicht

in dem Sinne von melioratio, das ausdrückt, daß etwas in einen noch nie dagewesenen vollkommneren Zustand versetzt werden soll. Daß wir die Kirchenverbesserung notwendig beachten müssen und besonders hervorheben, folgt aus dem Wesen unserer evangelischen Kirche, deren sittliches Handeln wir beschreiben wollen; denn diese setzt sich nicht als in der Erscheinung vollkommen und absolut gleichbleibend, sondern als dem allgemeinen Naturgesetze der oscillierenden Bewegung wie alles andere unterworfen, ohne jedoch jemals das Vertrauen auf immerwährendes Fortschreiten im allgemeinen aufzugeben. Wir legen also das Bekenntnis zum Grunde, es könne in unserer Kirche ein teilweises Rückschreiten geben, und sobald dieses vorhanden ist, ist uns ein reinigendes Handeln aufgegeben, dessen allgemeine Grundzüge uns nun bereits vorliegen. Das bei weitem reichhaltigere und konstantere Gebiet ist aber das der Kirchenzucht, mit dem wir deshalb auch beginnen.

A. Die Kirchenzucht.

Wir haben uns oben überzeugt, daß ein im eigentlichen Sinne reinigendes Handeln auf den Einzelnen nur unter der Voraussetzung stattfinden könne, daß der Beruf desselben nicht eine nach allen Seiten hin gleichmäßige Richtung habe, d. h. an und für sich keine vollkommene sittliche Totalität sei. Wir haben ferner gesehen, das darstellende Handeln könne, sofern es eine Übung in sich schließe, das wiederherstellende auf gewisse Weise vertreten, anderseits scheine es selbst so lange unmöglich, so lange das richtige Verhältnis zwischen Geist und Fleisch aufgehoben und also ein reinigendes Handeln aufgegeben sei. Aber da es eine allgemeine Aufgabe sei, die nicht warten könne, bis kein reinigendes Handeln mehr nötig sei, d. h. bis zum Ende aller mensch-

lichen Dinge, so müßten wir beides zu vereinigen suchen. Aus diesen beiden Betrachtungen nun muß sich uns das Einzelne für unser Gebiet ergeben, wenngleich aus der ersten vorzüglich. Das erste aber, was wir aus dieser gewinnen, ist der negative Kanon, daß wir kein wiederherstellendes Handeln als ein richtiges ansehen können, welches nicht die Tendenz hat, eben dasselbe hervorzubringen, was das erweiternde Handeln desjenigen, welcher Gegenstand des reinigenden ist, hervorgebracht haben würde, falls sein Beruf eine sittliche Totalität gewesen wäre. Oder, wie wir nach einem andern auch schon vorgekommenen noch allgemeineren Satze sagen können: Daß wir kein wiederherstellendes Handeln als sittlich ansehen können, welches nicht ein erweiterndes wenigstens als Minimum in sich schließt, also durch welches nicht irgendein vorher noch nicht gesetzt gewesenes Resultat entsteht. Denn daß beide Ausdrücke identisch sind, bedarf wohl keiner Auseinandersetzung.

Fragen wir nun: Was schließt denn dieser Kanon aus? so führt uns dies auf das historische Gebiet; denn ein negativer Kanon kann nicht heuristisch sein, sondern nur kritisch, nur zur Beurteilung des Gegebenen.

Die evangelische Kirche widersetzte sich gleich in ihrem Entstehen einer Menge von Bußübungen, die in der katholischen als Elemente des reinigenden Handelns galten, vornehmlich allen freiwillig übernommenen körperlichen Selbstpeinigungen, unter denen die Geißelungen obenan standen. Was müssen wir unserem Kanon gemäß davon halten? Die Geißelungen lassen sich aus einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten, teils nämlich als Schmerzen, die man sich selbst zufügt, teils als Verringerung der körperlichen Kräfte in Beziehung auf den Gebrauch derselben. Nun können wir niemals sagen, daß es je in dem Berufe des Menschen

liege, sich selbst oder anderen körperliche Schmerzen zuzufügen. Allerdings gehört es zum Berufe, körperliche Schmerzen zu ertragen, und so könnte man meinen, durch solche Übungen eine Leichtigkeit darin zu erwerben. Aber darum dürfen sie nicht willkürlich herbeigeführt werden, sondern die Fertigkeit, sie zu ertragen, muß erworben werden in dem Erdulden der Schmerzen, die mit der Erfüllung des Berufes notwendig verbunden sind. Und was die Verringerung der körperlichen Kräfte betrifft, so ist sie etwas, was dem erweiternden Handeln geradezu entgegenläuft, weil sie den Organismus zerstört, dessen dasselbe bedarf. Wie aber unserm Kanon entgegen, so sind die Geißelungen auch schriftwidrig. Denn wenn die Schrift fordert: Pflege des Leibes, aber so, daß er nicht verweichliche (Röm. 13, 14), so will sie freilich, daß wir fähig seien, körperliche Übel zu ertragen, d. h. daß wir uns vor Verweichlichung hüten; aber zugleich ist auch bestimmt damit verboten, Übel jener Art uns willkürlich aufzulegen. Denn nichts anderes liegt doch in dem Begriffe der Pflege, als dieses, daß die körperlichen Kräfte in ihrer Totalität erhalten werden. Was also diese, wäre es auch nur im geringsten Maße, verringert, das ist dem Ausspruche der Schrift entgegen. Freilich bedarf es fortgesetzter Anstrengung, um nicht zu verweichlichen, aber dazu giebt der Beruf von selbst hinreichende Gelegenheit, und alle künstlichen Veranstaltungen sind unnütz. Gesetzt indes, da der Beruf immer etwas einseitig Beschränktes ist, es fehlte jemandem in demselben ausnahmsweise an körperlichen Anstrengungen und es bedürfte also in dieser Beziehung eines Supplements, so müßte doch immer nach der von uns aufgestellten Regel verfahren werden, daß nämlich kein wiederherstellendes Handeln richtig sei, was nicht zugleich erweiternd ist, d. h. wodurch nicht etwas hervorgebracht wird,

was eigens zu bewirken eines andern Beruf ist. Und ebenso ist deutlich, daß für diese Ausnahme so wenig als für irgendeine andere etwas in der Form von allgemeinen Vorschriften durch das Ganze könnte angeordnet werden, sondern das Ganze dürfte doch immer nur als ratgebend dabei auftreten, und es müßte lediglich dem eigenen Gewissen des Einzelnen überlassen bleiben, ob und wie weit er Folge leisten wollte.

Hieran knüpft sich nun von selbst die Frage über das Fasten. Dieses kommt auch in anderen als christlichen Religionsformen häufig vor, hat in der christlichen Kirche seit den ältesten Zeiten gegolten und ist auch durch die Reformation nicht aufgehoben. Denn Luther knüpft es an an Röm. 13, 14, und nennt es eine heilsame Übung, damit der Leib nicht geil werde. Wenn er also auch sagt, es dürfe niemals als Gesetz aufgestellt, niemals durch Gewalt von außen erzwungen werden, sondern es müsse jederzeit dem Einzelnen überlassen bleiben, ob er sich demselben als einer für ihn heilsamen Zucht zu unterziehen habe oder nicht, so setzt er es doch in die Reihe züchtigender Übungen, nur mit derselben Beschränkung, die wir oben bei den Selbstpeinigungen gemacht haben. Aber das Fasten gehört auch unter diejenigen Dinge, durch welche die körperlichen Kräfte verringert werden, wenn es doch nicht darin besteht, sich auf die notwendigste Nahrung zu beschränken, sondern darin, daß der Körper in den Zustand wahrer Entbehrung versetzt werde; und dann ist es keine sittliche Weise, der Verweichlichung entgegenzuwirken. Es sind hier zwei Punkte, die man nicht genug unterscheidet und nicht gehörig auf einander bezieht. Der Organismus hat ein Bedürfnis nach Nahrung. Wird dieses nicht befriedigt, so entsteht eine Verringerung der Körperkräfte, und der Mensch wird unfähig, seine Aufgabe recht zu erfüllen. Aber die Nahrungsmittel gewähren

auch eine Lust im Genusse, die freilich sehr verschieden ist, aber doch nur ausnahmsweise ganz fehlen kann, so daß als Regel gelten muß: Was widrig ist im Genuß, kann auch nicht zweckmäßig sein als Nahrungsmittel. Soll also der Verweichlichung entgegengewirkt werden, so kann es nie darauf ankommen, im eigentlichen Sinn des Wortes zu fasten, sondern nur darauf, daß man der reinen Lust am Genusse keinen Einfluß gestatte auf die Befriedigung des Bedürfnisses, sich also an Nahrungsmittel gewöhne, die das Minimum von Lust gewähren und sich, was die Quantität betrifft, gerade desjenigen Maßes bediene, das dem Körper am zuträglichsten ist; denn jedes Mehr wäre auch insofern verderblich, als es einen Mangel an Freiheit und also Knechtschaft begründete. Wie kommt es nun aber, daß demohnerachtet das Fasten in der christlichen Kirche so allgemein geworden und auch in der Periode der Reformation nicht allgemein aufgehoben ist? Denn nicht überall ging man so durchgreifend zu Werke, daß man ohne weiteres erklärte, es habe gar keinen sittlichen Wert, sondern viele verfuhren behutsamer und sprachen so darüber, wie vorher aus Luthers Schriften angeführt ist. Offenbar liegt der Grund in den Aussprüchen der Bibel, denn auch im Neuen Testamente scheint das Fasten aufrecht erhalten zu werden. Aber man muß hier wohl unterscheiden, was Christus darüber gesagt hat und was sich als Praxis der ersten Kirche in der Schrift findet. In Beziehung auf das letzte nämlich kommen mehrere Stellen in der Apostelgeschichte vor, nach welchen die Apostel das Fasten mit dem Gebete verbunden haben, und anders als so finden wir es in der Praxis der ersten Gemeinde gar nicht. Hätten wir nun nur dieses, so würde unser Kanon den Verdacht rechtfertigen, ein solches Fasten sei nicht reine christliche Praxis, sondern nur eine aus dem

Judentum noch herübergenommene. Aber wir haben Aussprüche Christi über die Sache. Doch wie steht es mit diesen? Sie sind sehr verschiedener Art. Einmal — Matth. 9, 14. 15. — wird Christus gefragt, warum seine Jünger nicht fasteten. Hieraus sehen wir, daß in der Hausgesellschaft Christi das Fasten nicht Praxis war, und aus seiner Antwort, seine Jünger würden fasten, wenn er würde von ihnen genommen sein, wird deutlich, daß er nicht etwa von einem Fasten redet, von dem die Fragenden nichts wußten, sondern daß er einfach alles Fasten für die Gegenwart negiert und für nichts erklärt, so daß unsere Theorie ganz mit seiner Äußerung übereinstimmt. Denn auch das spricht er aus, daß bei seiner und seiner Jünger Lebensweise sich Übungen im Entbehren schon von selbst fänden und an geschäftslose Schwelgerei gar nicht gedacht werden könnte. Aber wie steht es nun mit dem Fasten, das er für die Zukunft doch zugab? Offenbar so, daß er es nicht als ein reinigendes Handeln hinstellt, sondern als eine Darstellung des Schmerzes und der Trauer, in welcher man natürlich vieles vernachlässigt und in welcher auch das Bedürfnis, den Leib zu nähren, von selbst zurücktritt. Als solche Darstellung der Trauer war es auch bei den Juden das Gewöhnliche, wie auch die Vernachlässigung des äußerlichen Schmuckes, also ursprünglich ein Ausdruck des Natürlichen und hernach durch die Gewohnheit eine positive Sitte, ein sanktionierter Ausdruck der Trauer. Und in diesem Sinne ließ es sich Christus gefallen. Aber dann gehört auch dieser Ausspruch Christi nicht hierher, sondern wir würden unterscheiden müssen das Fasten als asketische Übung und das Fasten als bloße Bezeugung eines inneren Gemütszustandes, und in letzterer Hinsicht wäre zu fragen, ob das sittlich sei, daß das Fasten, was ursprünglich etwas Unwillkürliches sei, nachher ein will-

kürlicher Ausdruck der Trauer werde. Das würde aber nicht das Fasten allein betreffen, sondern ein ganz allgemeiner Punkt sein, dem darstellenden Handeln wesentlich und bei diesem zu besprechen. Nun aber ist dieser Ausspruch Christi nicht der einzige über das Fasten, sondern in der Bergrede sagt er, wenn man faste, so solle man damit nicht scheinen wollen vor den Leuten, sondern sein Haupt salben, d. h. in fröhlichem Gemütszustande erscheinen und im verborgenen fasten (Matth. 6, 17. 18). Wir sehen, dieses Fasten können wir nicht mehr subsumieren unter das vorige; denn wenn es der natürliche Ausdruck des Schmerzes sein soll, so kann es nicht verbunden sein mit dieser Aufmerksamkeit auf solche Äußerlichkeiten, die den heiteren Gemütszustand ausdrücken. Es scheint also zu folgen, daß er hier das Fasten aus dem Gesichtspunkte der Übung betrachtet. Das aber sieht man, daß er es dann nicht gebietet, daß er es dann nicht als eine gemeine Ordnung und Regel faßt, denn diese will sich immer auch darstellen und verkündigen, sondern daß er es dem Einzelnen als solchem überläßt und so, daß derselbe es nicht in das gemeinsame Leben zu übertragen habe. Aber auch das sieht man, daß er dann nicht für unseren Kanon spricht, sondern eher für Luther, der das Fasten auch für etwas durchaus Freiwilliges erklärt. Doch wäre dem so, wie stimmte dann diese Stelle mit jener? hätte dann Christus antworten können, seine Jünger fasteten jetzt nicht, aber später würden sie fasten? hätte er nicht vielmehr sagen müssen, seine Jünger fasteten auch, aber im Stillen? Offenbar. Aber die Sache ist diese. Christus will das Fasten nicht verordnen, sondern nur recht aufmerksam machen auf den Mißbrauch, der damit getrieben wurde; er will recht prägnant sagen: Euer Fasten gehört mit zu eurer Heuchelei; denn wenn ihr im Stillen fastetet, so könnte man allenfalls

glauben, ihr hättet sittliche Motive. Also ein Kriterium der Unlauterkeit des Fastens giebt Christus in den Worten der Bergpredigt, nicht aber gebietet er es als Übung neben dem, daß er es in jener ersten Stelle als Ausdruck eines Gemütszustandes hinstellt. Aber wir fragen nun wieder: Wie kommt doch das Fasten in die christliche Kirche, da es auch von Christo so wenig geschützt ist? Als darstellendes Handeln knüpft es sich an den Ausspruch des Herrn: Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen sein, so werden sie fasten; es wurde ein Darstellungsmittel unter vielen andern, so oft die Zeit wiederkehrte, die der Feier des Todes Christi gewidmet war. Aber so gehört es gar nicht hierher und erklärt auch auf keine Weise das sonst unter den Aposteln vorkommende mit dem Gebet verbundene und sich auf das Gedächtnis des Hinscheidens Christi gar nicht beziehende Fasten. Dieses nun kann durchaus keinen Einfluß haben auf unsere Behandlung der Sache, aus zweierlei Gründen. Zuerst nämlich läßt es sich ansehen als Überrest aus dem Jüdischen, der ja in jener Zeit auch nicht zu tadeln war, wo die Beobachtung des mosaischen Gesetzes noch nicht aufgehoben war, welche sich überhaupt erst mit der Entstehung der hellenischen Gemeinden verlieren konnte. Dann aber gehört es auch in dieser Verbindung mehr zum darstellenden als zum reinigenden Handeln, eben weil es wesentlich mit dem Gebete verbunden war, mit diesem Maximum des Beschaulichen, mit welchem ebenso natürlich als mit der Trauer eine Vernachlässigung des Äußern verbunden ist. Einesteils also können wir es bei den Aposteln gelten lassen, ohne daß wir es nachzuahmen hätten; anderenteils gehört es in das Gebiet des darstellenden Handelns und würde dort zu behandeln sein.

Auch das Gebet, nämlich das formularische, ist schon

seit alten Zeiten in das Gebiet des reinigenden Handelns gesetzt und als Bußübung aufgestellt. Sofern die Theorie desselben in die Dogmatik gehört, kann hier von ihm nicht die Rede sein. Betrachten wir es aber aus dem Standpunkte der christlichen Sittenlehre, so müssen wir es zunächst zum darstellenden Handeln rechnen; denn es sagt jedem sein eigenes Bewußtsein, daß es christliche Gemütsstimmungen giebt, welche sich auf die unmittelbarste Weise als Gebet aussprechen, ohne daß irgendetwas dabei bezweckt wird. Nächstdem aber finden wir es auch auf dem Gebiete des wirksamen Handelns, des wirksamen jedoch, welches dem reinigenden gegenübersteht, insofern man nämlich durch das Gebet eigentliche Fortschritte in der Heiligung zu erlangen denkt. Ob es als solches sittlich ist oder nicht, hängt von der Theorie der Gebetserhörung ab, die aber in unserer Disziplin nicht kann aufgestellt werden, sondern vorausgesetzt werden muß, weil sie in die Dogmatik gehört. Wie haben wir es denn aber zu beurteilen, sofern es zum reinigenden Handeln gerechnet wird? Wenn wir als allgemeines Prinzip festhalten, daß auf dem religiösen Gebiete alle Impulse von der Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins ausgehen müssen und nun sagen: Das religiöse Gefühl ist ursprünglich immer eine Bestimmtheit im Verhältnisse des Menschen zu Gott, so wird auch alle religiöse Bestimmtheit ohne Ausnahme Gebet sein; das Gebet also allen religiösen Impulsen zum Grunde liegen, mithin auch alles reinigende Handeln vom Gebete ausgehen. So würde aber das Gebet nur eintreten als der natürliche Ausdruck der religiösen Gemütsstimmung, ursprünglich also als unwillkürlich, und erst hernach könnte es auf sekundäre Weise in den Impuls übergehen. Sehen wir dagegen auf die Praxis der römischen und der älteren Kirche, so sind die in bestimmten For-

meln abgefaßten Gebete derselben schon nicht mehr der Ausdruck einer solchen Bestimmtheit, die auf ein reinigendes Handeln führt. Denn die Zustände, welche ein eigentliches reinigendes Handeln nötig machen, sind immer auch individuell, und gehen also insofern aus der besonderen Beschaffenheit des Einzelnen hervor und aus dem Verhältnisse derselben zu der Einseitigkeit seines Berufes. Sollte es also Gebete a priori geben, welche der Einzelne sich aneignen könnte als Ausdrücke seiner Gemütsstimmung, so müßte es derselben eine unendliche Menge geben, für jeden nur denkbaren Fall ein besonders geeignetes. Aber auch dann würde immer noch die Frage sein, inwiefern ein solches Gebet als wahrer Ausdruck der Gemütsstimmung könnte angesehen werden. Zum Teil müssen wir freilich diese Frage bejahen, denn sonst müßten wir ja alles Liturgische in der Kirche verwerfen; aber da ein solches angeeignetes Gebet immer nur zum darstellenden Handeln gehören könnte, so ist so gefaßt die Sache immer noch nicht dieses Ortes. Wir müssen also die Frage so stellen: Wenn das Gefühl Impuls geworden ist und nun ein reinigendes Handeln entstehen soll, kann dann auch dieses wieder Gebet sein? Offenbar ja, sofern nämlich das Gebet den göttlichen Beistand erfleht, und man überhaupt eine Wirksamkeit des Gebets annimmt. Aber eben in dem Maß als man eine Wirksamkeit des Gebets annimmt, in demselben Maß kann man keine Wiederholung eines und desselben Gebets annehmen. Dann aber auch, wenn wir darauf sehen, daß in der römischen Kirche der Geistliche das Gebet den Laien als Bußübung vorschreibt, so streitet dieses gegen unser Prinzip, daß nämlich der Anfang des reinigenden Handelns immer von demjenigen ausgehen muß, der desselben bedarf, wegen des Individuellen in seinem Zustande. Freilich ist dieser Anfang nichts als

Mitteilung des Zustandes, aber immer dürfte doch die Vorschrift nichts sein als guter Rat. Nehmen wir also dieses alles zusammen, so können wir nicht umhin zu gestehen, daß das Gebet bei der Art, wie die römische Kirche es als einen bedeutenden Teil des reinigenden Handelns aufstellt, aufs tiefste herabgewürdigt wird. Denn so behandelt, muß es schon in seinem ursprünglich darstellenden Charakter höchst mangelhaft sein, um wie viel unangemessener also als Element des reinigenden Handelns, was es auf sekundäre Weise sittlich nur sein kann, inwiefern es dem unmittelbaren Bewußtsein des zu Reinigenden adäquat ist und aus demselben hervorgeht.

Dennoch gewährt uns dieses den Übergang zu dem, was uns noch fehlt. Unser Kanon nämlich war nur negativ, und wir haben ihn angewendet auf die Hauptdifferenzen, die sich auf unserem Gebiete zwischen der römischen Kirche und der evangelischen zeigen; jetzt gilt es also, ihn näher zu bestimmen und ihm einen wirklichen Inhalt zu geben, um ihn nicht mehr bloß kritisch, sondern auch heuristisch zu gebrauchen. Sehen wir aber auf das bisher Betrachtete zurück, so müssen wir gestehen, daß in allem, was wir verworfen haben, anderseits zugleich eine innere Wahrheit ist. Denn wenn wir fragen: Was kann denn nun möglicherweise ein reinigendes Handeln sein? so werden wir immer auf diese beiden Hauptformen zurückkommen, auf das Gebet einerseits und auf Anstrengungen und Entbehrungen anderseits. Denn entweder ist es eine größere Durchdringung des ganzen Menschen vom religiösen Prinzip, und dann wird es im allgemeinen immer Gebet sein, oder eine absichtlich angestellte Thätigkeit, die das ergänzen soll, was in dem Beruf eines jeden mangelhaft ist, und dann wird es, je nachdem man es positiv oder negativ ausdrücken will, Anstrengung sein oder Entbehrung.

Wollen wir von hier aus zu noch Bestimmterem gelangen, so müssen wir wieder auf unsere Voraussetzung zurückgehen. Wir haben gesagt: Wenn der sittliche Beruf nicht einseitig wäre, so könnte es auch kein besonderes reinigendes Handeln geben, weil jeder Rückschritt sich ohne das wieder aufheben würde. Zugleich gaben wir aber auch zu, daß die Einseitigkeit des Berufes, wenn doch die Einzelnen ein Ganzes bilden sollten, relativ notwendig sei; folglich mußten wir auch Fälle annehmen, in denen die vollständige Erfüllung des Berufes nicht hinreicht, jede Störung des richtigen Verhältnisses wiederherzustellen, sondern ein besonderes Handeln dazu postuliert wird. Worin kann denn dieses bestehen und wie vielerlei Art kann es sein? Es ist Voraussetzung, daß das Verhältnis zwischen Geist und Fleisch alteriert ist, und es ist die Aufgabe, dasselbe wiederherzustellen. Wir können also von dem einen Punkte anfangen und von dem anderen; wir können sagen: Es mnß eine Wirkung hervorgebracht werden auf das Fleisch, daß es sich dem Geiste wieder in willigem Gehorsame unterordnet, und wir können sagen: Es muß eine Wirkung hervorgebracht werden auf den Geist, die die Kraft desselben auf das Fleisch einzuwirken vermehrt. Ein drittes läßt sich eigentlich nicht denken, unsere beiden Formen aber stehen zueinander so, daß jede, vollkommen ausgeführt, die andere überflüssig macht. Aber eben deswegen folgt auch, daß für jede, wenn sie unvollständig angewandt wird, die andere die Ergänzung ist. Beide also sind anwendbar, und es ist eine unbestimmte Aufgabe, welche nur nach den individuellen Verhältnissen gelöst werden kann, zu bestimmen, welche von beiden allein oder welche Verbindung von beiden zur Erreichung des Zweckes führen werde. Und fragen wir nun auch hier wieder, von wem denn ein Handeln dieser Art ausgehen

müsse, vom Einzelnen oder vom Ganzen, so werden wir, wir mögen die Sache betrachten von welcher Seite wir wollen, nur auf dieses Resultat kommen, daß beide konkurrieren müssen, die Selbstthätigkeit des Einzelnen und die Wirksamkeit des Ganzen. Denn ganz im allgemeinen ist schon klar, daß der Einzelne, wenn er an und für sich die Kraft hätte, das gestörte Verhältnis zwischen Geist und Fleisch wiederherzustellen, auch gar nicht in die Lage hätte kommen können, der Wiederherstellung zu bedürfen; bedarf er also derselben, so kann er ihrer nur teilhaftig werden mit Hilfe des Ganzen oder der Repräsentation des Ganzen. Und noch deutlicher wird dieses, wenn wir auf jede Seite der Sache insbesondere sehen. Denn wenn der Einzelne für sich allein die eine oder die andere seiner physischen Funktionen durch Einwirken auf dieselbe dem Geiste unterordnen sollte, so könnte es doch immer nur durch freie Handlungen geschehen. Hätte er nun Wahrheitsliebe genug, sich nicht über seinen Zustand zu verblenden, und Beharrlichkeit genug, solche Handlungen durchzuführen, so wäre es unbegreiflich, wie es in ihm bei diesem schon bestehenden Verhältnisse zwischen Geist und Fleisch zu einem ein besonderes reinigendes Handeln fordernden Widerstreben des Fleisches hätte kommen können. Die bloße Voraussetzung der Notwendigkeit eines besonderen reinigenden Handelns in dieser Hinsicht setzt also schon die Unzulänglichkeit des Einzelnen voraus, es an sich selbst für sich allein zu vollziehen, und die Notwendigkeit, daß die Gemeinde ihm zuhilfe komme. Und mehr noch anderseits, wenn es darauf ankommt, eine Wirkung auf den Geist zur Stärkung des Geistes in dem Einzelnen hervorzubringen. Denn was könnte in dem Einzelnen als solchem sein, was auf sein höchstes Agens, auf den Geist in ihm; eine stärkende Wirkung hervorzubringen vermöchte? Nur der Geist im Ganzen

kann diese Wirkung in dem Einzelnen erzeugen; dieser muß sich also in ihn versenken und untertauchen, um gekräftigt aus ihm hervorzugehen. Das Ganze kann aber, wie wir schon gesehen haben, in seinem Verhältnisse zum Einzelnen entweder in dem Zustande sein, daß die Wirksamkeit eine bestimmte Form hat, d. h. daß das Ganze sie durch bestimmte Organe übt, oder in dem Zustande, daß ihm die Organisation fehlt. Da nun in dem letzten Falle jede Thätigkeit des Einzelnen doch immer darauf ausgehen muß, den ersten Zustand herbeizuführen, so werden wir den formlosen Zustand immer auf den der Organisation zurückzuführen und nur unter der Voraussetzung des letzteren die normale Betrachtung des Gegenstandes anzustellen haben. Wenn wir ferner davon ausgegangen sind, daß das Ganze durch den Einzelnen erst in den Stand gesetzt wird, reinigend auf ihn zu wirken, daß der Einzelne erst dem Ganzen seine Not klagen und dessen Einwirkung in Anspruch nehmen muß, weil die ganze Thätigkeit ja nur beruht auf der Unvollständigkeit und Einseitigkeit der sittlichen Verhältnisse des Einzelnen, so ist anderseits auch nicht zu übersehen, daß wir uns allerdings auch den umgekehrten Fall denken können, daß das vollständig organisierte Ganze die Unvollkommenheit des Einzelnen eher wahrnimmt, als er selbst. Allein wir werden dann doch nicht sagen können, daß nun unmittelbar auch ein reinigendes Handeln des Ganzen auf den Einzelnen stattfinden könne. Sondern da dieses Handeln durchaus immer auch ein solches sein muß, an welchem der Einzelne seinen Anteil hat, weil er sich ja sonst dem Ganzen auch widersetzen könnte, so wird es nur ins Leben treten können, wenn der Einzelne es fordert, gesetzt auch, daß das Ganze ihm erst das Gefühl der Mangelhaftigkeit hat erregen müssen.

Wenn wir nun die Methode, auf das Fleisch zu wirken zuerst betrachtend, davon ausgehen, daß in der Kirche die Möglichkeit gegeben sein muß für den Einzelnen, in seiner Verbindung mit dem Ganzen aus seinem besonderen Berufsleben sich nicht erzeugende Wirkungen auf seine Sinnlichkeit hervorzubringen und hervorbringen zu lassen, durch welche in ihm das rechte Verhältnis des Fleisches zum Geiste hergestellt wird, so muß das eigentümliche kirchliche Leben solche Verhältnisse in sich tragen, durch welche die Einseitigkeiten des Berufs ergänzt und die nachteiligen Wirkungen derselben aufgehoben werden können, so daß es nur darauf ankommt, daß auch jeder nach seinem Bedürfnisse diejenige Stellung im kirchlichen Leben einnehme, durch welche ihm jene Ergänzung sich erzeugt. Das kirchliche Leben muß also z. B. für diejenigen, denen ihr Beruf nicht genug Anstrengung gewähren sollte, beschwerliche Dienste in der Armen- und Krankenpflege bereit haben, wie sich dieses Prinzip auch ausspricht in der früher und besonders im Mittelalter sehr ausgedehnten und in der Kirche förmlich organisierten Wohlthätigkeit, und in der Errichtung von Anstalten, wie die römische Kirche sie noch hat, in welchen Personen beiderlei Geschlechts und aus den höchsten Ständen mit der Krankenpflege beschäftigt waren. Das freilich war nicht zu rechtfertigen, daß solche geistliche und weltliche Brüderschaften das ganze Leben einnehmen ließen, was nur Supplement sein sollte, und noch weniger die Superstition, die sich mannigfach damit verband; aber auch das ist nicht zu rechtfertigen, daß die Reformation alle Anstalten dieser Art aufhob, ohne irgend einen Grund zu legen zu einer dem christlichen Geiste entsprechenden Reorganisation derselben, daß sie also das Gute selbst untergehen ließ, statt sich nur gegen den Mißbrauch desselben zu richten. Denn ist das reinigende Handeln

dieser Art nicht in der Kirche organisiert, so geht es auch gar nicht von der Kirche aus; und geht es nicht auch von ihr aus, so wird es bloße Privatsache und die Willkür der Einzelnen um so größer. Es bleibt daher in unserer Kirchengemeinschaft die zweckmäßige Wiederherstellung einer Organisation für das reinigende Handeln eine noch zu lösende Aufgabe. Die Sache hat freilich auch noch eine andere Seite. Nämlich die Notwendigkeit eines solchen reinigenden Handelns beruht darauf, daß es Situationen giebt, in denen nicht leicht eine Fertigkeit in Ertragung großer Anstrengungen zu erwarten ist, weil die Einseitigkeit des Berufs bei weitem nicht alle nötigen Übungen darbietet; ein Übelstand, der in dem Maße wachsen muß, als die Ungleichheit der einzelnen Glieder der Gesellschaft wächst. Auch jene Anstalten des Mittelalters hatten ihren Grund in der Ungleichheit, die damals, wo die Leibeigenschaft, dieses Analogon der Sklaverei, in ihrer ganzen Kraft bestand, viel größer war als jetzt. Wenn nun gerade die Vornehmsten in der Gesellschaft den stärksten persönlichen Anteil nahmen, an der in der Kirche organisierten Pflege der Leidenden so wurde dadurch ausgesprochen, daß in der christlichen Gemeinschaft die Ungleichheit solle ausgeglichen werden, ohnerachtet sie auf dem rechtlichen und sozialen Gebiete fortbestand. Aber es mußte doch allmählich, nicht revolutionär, auch auf dem bürgerlichen Gebiete die Ungleichheit abnehmen; und je mehr das stattfand, je mehr alle Stände durch den Beruf zu Anstrengungen und Entbehrungen genötigt wurden, desto mehr mußte auch das Bedürfnis solcher Anstalten abnehmen und das in ihnen gegebene eigentümlich reinigende Handeln durch das verbreitende ersetzt werden. Es sind also hier wieder zwei verschiedene Bewegungen, die zuletzt an demselben Punkte zusammentreffen müssen. Aber wir müssen doch sagen, daß

immer viele zu kurz kommen werden, wenn es die kirchliche Gemeinschaft an allen Mitteln fehlen läßt, in das rechte Maß der Anstrengungen und Entbehrungen zurückversetzt zu werden. Und dies führt uns nun noch auf eine dritte Linie, die auch nach demselben Punkte hingeht. Wir können nämlich jenen sittlichen Mangel nur insofern als Aufhebung des rechten Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch, also als eines reinigenden Handelns bedürftig ansehen, sofern wir voraussetzen, daß es in der Erziehung überall schon eine Gymnastik zu Anstrengungen und Entbehrungen gab, und daß die Fertigkeit in Ertragung derselben nur durch spätere Muße und durch Wohlleben verloren gegangen ist. Wenn wir nun sagen, daß die Kirche, wo die Fertigkeit verloren ist, einwirken soll, so muß sie auch dafür sorgen, daß es noch nach der Erziehung eine dieselbe fortsetzende und wieder aufnehmende Gymnastik gebe. Und betrachten wir aus diesem Gesichtspunkte die christliche Geschichte, so finden wir, daß eine große Menge freiwilliger Entbehrungen und zweckloser Anstrengungen gerade den Charakter dieser fortgesetzten Gymnastik gehabt hat. So z. B. das Eremitenleben, dem sich diejenigen nach vollendeter Erziehung und vor Übernahme eines Amtes unterzogen, die als Lehrer in der Kirche wirken wollten. Wir unseres Ortes können diese Art der Gymnastik nicht billigen. Denn ist kein reinigendes Handeln sittlich, das nicht produktiv ist, das nicht, während es eine Einseitigkeit eines Berufes ergänzt, zugleich das hervorbringt, was in dem Berufe anderer hervorgebracht wird, so ist das Eremitenleben nichtig, weil es nichts der Art produzierte und noch dazu nicht freigesprochen werden kann von dem Vorwurfe, die Kräfte vermindert zu haben. Schon die Alten tadelten die Gymnastik, sofern sie in athletische Bestrebungen überging, weil der Mensch an Freisinnigkeit verlöre

in dem Maße, als er die Gymnastik ausschließlich und für das ganze Leben triebe; und gerade diesen athletischen Charakter hatte das Eremitenleben in seinem Gebiete. Waren aber die alten Institutionen der Kirche auch verfehlt, die Versuche zu besserer Organisation der Gemeinschaft, was die Fortsetzung unserer Gymnastik betrifft, dürfen nicht aufgegeben werden, und die Grundzüge dessen, was erzielt werden soll, sind in allen unseren Betrachtungen zusammen genommen gegeben. Sollen die Übungen nicht zwecklos sein, so wird die Kirche sie nicht anders als in ihrer Thätigkeit für die Armen und für die Kranken und in der Sorge für alles zu dieser und ähnlicher Thätigkeit Gehörige organisieren können; nur wird sie dabei niemals dulden dürfen, wozu der Reiz vom weltlichen Gesichtspunkte aus so nahe liegt und so mächtig ist, daß die einen nur ihr Geld dazu hergeben, und die anderen allein ihre Person und ihre Zeit. Denn dadurch würde die Ungleichheit sich fortpflanzen und also das Ganze seinen ursprünglichen Charakter verlieren, den kirchlich christlichen und den ergänzenden. In den letzten deutschen Freiheitskämpfen trat die Sache rein und schön hervor, aber nur auf vorübergehende Weise; da ergänzten die Pflegenden, was ihnen bei der Einseitigkeit ihres Berufes fehlt; und sich so zu organisieren, daß solche Thätigkeit fortgesetzt geübt werden kann, das ist die Aufgabe der Kirche.

Was aber die andere Methode betrifft, die nämlich auf den Geist zu wirken, so geht sie, wie die erste auf der Betrachtung ruhte, es fehle nicht an Kraft des Geistes an und für sich, sondern nur in Beziehung auf bestimmte Funktionen des menschlichen Lebens, gerade von der entgegengesetzten Betrachtung aus; sie sagt: Wenngleich in jedem einzelnen Leben die Kraft des Geistes sich immer für einige Gebiete und Lebensfunktionen stärker erweist und für andere schwächer,

so wird sie sich doch für die letzteren stärker beweisen, wenn überhaupt die Kraft des Geistes erhöht wird. Wie soll dieses geschehen? Dadurch, wie wir gesehen haben, daß der Einzelne in das Gesamtleben sich versenkend belebende Einwirkungen von demselben erfährt. Dieses nun wird besonders zur Erscheinung kommen im religiösen Kultus; denn da ist der Einzelne als Einzelner, aber auch die Gemeinde als Gemeinde; da spricht sich das Ganze aus auf organische Weise, und wirkt dadurch, in seiner Totalität gegeben, auf jeden Einzelnen lebendig ein. Aber haben wir nicht oben gesagt, der Kultus bilde die eigentliche Hauptmasse des darstellenden Handelns? Wie soll denn nun aus ihm das wiederherstellende Handeln hervorgehen? Das erste ist deutlich. Denn wo Kraft des Geistes über die Natur ist und sich äußert, da ist diese Äußerung rein als solche darstellendes Handeln, und wo dieses Darstellen, dieses Heraustreten des religiösen Lebens in die Erscheinung organisiert ist, da ist es Kultus. Dem widerspricht aber das andere gar nicht; denn auch das wiederherstellende Handeln beruht auf der Kraft des Geistes über die Natur und kann sich also sehr wohl an diese Äußerung derselben im Kultus anschließen, ohne daß der Kultus aufhört wesentlich Darstellung zu sein. Indem wir so aber bei dieser Methode ebenso auf das darstellende Handeln verwiesen werden, wie bei jener auf das erweiternde, so werden wir hier zuerst wieder zurückgeführt auf jene zwei entgegengesetzten Ansichten, deren eine behauptet, wer der Reinigung bedürfe, könne nicht teilnehmen am darstellenden Handeln, während die andere jedes eigentliche reinigende Handeln für überflüssig erklärt, eben weil es durch das darstellende vertreten werde; denn in dem Maße werde sich der richtige Gesammtzustand in dem Einzelnen abbilden, in ihm bleiben und einen reinigenden Einfluß auf sein

künftiges Handeln gewinnen. Aber die erste Ansicht, wenn man sie streng verfolgt, hebt das darstellende Handeln als solches gänzlich auf. Denn da kein Glied der christlichen Gemeinschaft ist, das nicht noch eines reinigenden Handelns bedürfte, so müßten alle ohne Ausnahme vom darstellenden ausgeschlossen werden und dieses könnte gar nicht zustande kommen. Insofern fordert also die Ansicht für das, was sie beschützen will, ihre eigene Beschränkuug, und sie kann nur als wahr erkannt werden, wenn wir sagen: Das darstellende Handeln, von solchen ausgeführt, die selbst noch der Reinigung bedürfen, wird zwar immer unvollkommen sein, aber es muß dennoch organisiert werden und wird insofern auch immer richtig sein, als es zugleich selbst das Remedium in sich trägt und auf die Vervollkommnung und Reinigung der Einzelnen wirkt, d. h. als das reinigende und erweiternde Handeln als Minimum mit darin gesetzt ist. Dann aber hat auch die andere Ansicht vollkommen recht, nnd es müssen alle diejenigen, die eines reinigenden Handelns bedürfen, geradezu aufgefordert werden vom Ganzen, an seinem darstellenden Handeln teilzunehmen, um des darin enthaltenen reinigenden Handelns teilhaftig zu werden. Das darstellende Handeln kann dabei nicht leiden, da das reinigende, was in und mit dem darstellenden gegeben ist, immer auch eine Verbesserung des letzteren in sich schließt. Das ist die eine Art den Streit zu schlichten. Aber die Schwierigkeit löst sich auch noch so. Das darstellende Handeln ruft seiner Natur nach einen Gegensatz hervor, der sich nur in Beziehung auf die uns beschäftigenden streitenden Ansichten auf eigentümliche Weise modifiziert. Überall nämlich sind in demselben zwei Faktoren gesetzt, einer, von dem es ausgeht, der andere, auf den es sich bezieht; denn es wird immer nur dargestellt für einen anderen. Diejenigen, von welchen die Darstellung

ausgeht, sind die überwiegend Thätigen; diejenigen, auf welche sie sich bezieht, sind die überwiegend Empfänglichen. Denken wir sie uns als eine schlechthin gemeinsame, wie bei den gottesdienstlichen Handlungen, so ist der Gegensatz kein Gegensatz der Personen, sondern nur der Funktionen; jeder trägt zur Darstellung bei als zum gemeinsamen Werke, und jeder nimmt sie auch in sich auf. Doch werden niemals diese beiden Funktionen in allen Einzelnen gleichmäßig gesetzt sein; aber die dadurch entstehende Differenz wird auch immer nur ein fließender Gegensatz sein, was freilich nicht hindern darf, daß er auch bestimmt werde und fixiert, sobald die organisierende Thätigkeit in ihn hineintritt. Nun gehört es, wie wir gesehen haben, zum vollkommenen Zustande der Gemeinde, daß die Einwirkung des Ganzen auf die Einzelnen organisiert sei; es ist also ganz der sittlichen Entwickelung der Kirche gemäß, daß sich aus dem fließenden Gegensatze ein festerer gebildet hat, ein Gegensatz zwischen solchen, welche die Wirksamkeit des Ganzen repräsentieren, und solchen, auf welche die Wirksamkeit sich richtet, ein Gegensatz zwischen Klerus und Laien. Der Gegensatz darf nie ein absoluter werden, sondern die Kleriker müssen als Personen immer auch empfänglich, und die Laien immer auch selbstthätig bleiben; aber das liegt in der Natur der Sache, daß es verschiedene Elemente der gottesdienstlichen Darstellung geben wird, einige, bei denen der Klerus überwiegend selbstthätig, andere, bei denen er überwiegend teilnehmend erscheint, und ebenso was die Laien betrifft. Freilich gehört dieses eigentlich nicht hierher, sondern in die Entwickelung des darstellenden Handelns selbst. Aber es führt uns doch auf das allerdings hierher Gehörige, nämlich auf die Organisation dieses Gegensatzes, sofern mit dem darstellenden Handeln ein reinigendes verbunden sein muß. In

dieser Beziehung werden wir aber sagen müssen: Die Aufgabe, aus dem darstellenden Handeln ein reinigendes zu entwickeln, falle auf die Seite derer, in welchen die Empfänglichkeit dominiert, die Aufgabe dagegen, das darstellende Handeln nicht verunreinigen zu lassen durch die Teilnahme derer, die der Reinigung bedürfen, auf die Seite derer, die überwiegend selbstthätig sind und die Organisation des Ganzen, in welcher der Gemeingeist auf die Einzelnen einwirkt, repräsentieren. Und mit dieser Formel haben wir nun auch eine Auflösung der uns jetzt beschäftigenden Schwierigkeit; denn es können nach ihr alle, die eines reinigenden Handelns bedürfen, desselben im Kultus teilhaftig werden, sofern sie nur zu denen gehören, in welchen die Empfänglichkeit dominiert, nicht zu denen, in welchen die Thätigkeit des Ganzen hervorgehen soll.

Betrachten wir aber diese allgemeine Formel näher, um ihr auch den richtigen Inhalt zu geben. Die Besorgnis, das darstellende Handeln könnte durch die Teilnahme solcher, die der Reinigung bedürfen, verunreinigt werden, kann sich auf zwei Punkte beziehen, einmal nämlich darauf, daß die Wirksamkeit, die mit dem darstellenden Handeln immer verbunden sein soll, möchte gefährdet, dann aber auch darauf, daß die Darstellung selbst, teils was ihren individuellen christlichen Charakter, teils was ihren Grad betrifft, könnte alteriert werden; also einerseits auf dasjenige Moment des Gottesdienstes, welches wir die Lehre nennen, denn in dieser ruht vornehmlich die Wirksamkeit des Gottesdienstes, und anderseits auf dasjenige, was wir die Mysterien nennen, denn diese sollen am bestimmtesten den eigentümlichen Charakter des Christentums ausdrücken. Unserer Formel gemäß wüßten also alle, die eines reinigenden Handelns bedürfen, ausgeschlossen sein sowohl von der lehrenden Funktion, als

von der Teilnahme an den Mysterien; sie müßten aber anderseits, damit sich aus dem darstellenden Handeln ein reinigendes entwickeln könnte, nicht nur als Aufnehmende teilhaben an der Lehre, sondern auch sonst an allen denjenigen Elementen des Gottesdienstes, bei denen das Persönliche in der allgemeinen Form verschwindet, und also eine Verunreinigung des Ganzen nicht eintreten kann, wohl aber eine Stärkung des Geistes in dem Einzelnen von der anregenden Macht des Geistes im Ganzen zu erwarten ist. In der alten Kirche finden wir dieses auch sehr bestimmt ausgesprochen und den Kanon vollständig realisiert in den verschiedenen Stufen des Gottesdienstes, gebildet nach den verschiedenen Stufen der Ausbildung des christlichen Lebens in den Einzelnen, und in den verschiedenen Stufen, der Ausschließung für diejenigen, die aus besseren Zuständen in schlechtere zurückgesunken waren. Diejenigen, welche eine bestimmte Stufe erreicht hatten, nahmen teil an allem, was der Kultus darbot; aber alle, welche sich im Stande der Büßenden befanden, waren von gewissen Elementen ausgeschlossen. Die Funktion des Lehrens wurde bald nur denen anvertraut, die die erste Stelle im Klerus einnahmen und denen dadurch von dem Ganzen eine höhere Würdigkeit zugestanden war. Mußte auch einer von diesen büßen, so wurde er von seiner Funktion suspendiert. Von dieser Praxis finden wir nun freilich die Spuren in der römischen und in der evangelischen Kirche sehr ungleich verteilt; aber das ist nicht zu verkennen, daß bei richtiger Sonderung jener verschiedenen Punkte die Reinigung vollkommen erreicht wird ohne irgendeinen Nachteil. Denn bei der Teilnahme am Gesange und an allem Liturgischen überhaupt, in welchem die Gemeinde selbstthätig auftritt, gewinnt der Einzelne eine momentane Saturation durch den Gemeingeist und eine Auf-

frischung und Kräftigung seines ganzen Lebens; wie er aber jemals schaden sollte, wie sehr er auch der Reinigung bedürfe, ist nicht einzusehen, da er, an die feststehende Form gebunden, wenn er nur durch seine Teilnahme nicht äußerlich stört, nichts in die Darstellung hineinbringen kann, was dieselbe zu verunreinigen imstande wäre. Daß aber der einer Reinigung Bedürfende von allen Elementen des Kultus ausgeschlossen wird, bei denen seine Persönlichkeit selbstthätig sein könnte, scheint ebenso natürlich, bedarf aber noch einer näheren Betrachtung. Ist nämlich das rechte Verhältnis zwischen Geist und Fleisch aufgehoben, so stimmen dabei entweder Verstand und Wille überein, oder nicht. Im ersten Falle ist die Einsicht ebenso unlauter als das Handeln, im letzten dagegen kann die Einsicht richtig sein, und dann ist also das Handeln ein Handeln gegen die Überzeugung. Gesetzt nun, die Überzeugung ist schon richtig gewesen, als das unlautere Thun begann, so scheint der, welcher eine solche Erfahrung an sich gemacht hat, gerade am geschicktesten zu sein, die richtige Einsicht mitzuteilen und zu zeigen, wie in solcher inneren Verworrenheit Handlungen gegen die Überzeugung vermieden werden könnten. Gesetzt dagegen, auch die Einsicht ist in einem Einzelnen gleich ursprünglich unrein gewesen, und er hat sich Vorspiegelungen gemacht, daß etwas recht sei, was es doch nicht ist, nun aber wird in ihm die bessere Einsicht geweckt, so scheint ein solcher wieder am besten zeigen zu können, wie den Vorspiegelungen des Fleisches am sichersten zu entrinnen wäre. Gleichwohl können wir nicht sagen, der eine oder der andere sei nun damit auch schon der Notwendigkeit einer reinigenden Einwirkung überhoben, und so erscheint also ein und derselbe einerseits als sehr tauglich zum Lehren im Kultus, anderseits als davon auszuschließen. Unser Kanon wird uns aber dadurch nicht

unsicher werden, denn wenngleich die Mitglieder des Klerus immer auch in den Fall kommen werden, rückschreitende Bewegungen in ihrem innern Lebensgange zu machen, so wird doch, wenn anders der Klerus als Stand in der Kirche richtig organisiert ist, ihr Beruf so gestaltet sein, daß er am wenigsten von bestimmten Einseitigkeiten in sich hat, sie also nicht leicht eines besonderen reinigenden Handelns bedürfen, sondern in ihrem wirksamen Handeln überwiegend schon die Mittel finden, die Unlauterkeit wieder aufzuheben. Dagegen ist allerdings auch nicht zu leugnen, daß, wenn ein solcher Fall zur Kenntnis der Gemeinde kommt, der Zustand des Ganzen dadurch mehr alteriert wird, als wenn eben dasselbe irgendeinem andern Einzelnen begegnet ist; denn man wird nicht gern aufnehmen im Kultus von einem Kleriker, den man in einer Unlauterkeit weiß. Ein anderes ist es daher, was bei einer richtigen Organisation des Klerus bestimmt wird durch das in ihm selbst liegende Bedürfnis der Reinigung, und ein anderes, was bestimmt wird durch sein Verhältnis zur Gemeinde, und es ist vom höchsten Interesse, daß die letztere in ihrer aufnehmenden Thätigkeit durch ihr Bewußtsein von der sittlichen Beschaffenheit des Klerus nicht gestört werde. Wir müssen sagen, daß es eine Schwäche ist, sich durch den persönlichen Zustand dessen, der im Kultus fungiert, stören zu lassen, und wie unsere evangelische Kirche den Satz aufstellt, daß die Wirksamkeit des göttlichen Wortes nicht aufgehoben werde durch die Unvollkommenheit derer, die es administrieren, so müssen wir auf das Bestimmteste fordern, daß die Gemeinde abstrahieren lerne von dem Gefühle, welches ihr der sittliche Zustand der einzelnen Lehrenden einflößt. Doch auch darauf müssen wir halten, daß der Lehrende, sobald auch sein Erkenntnisvermögen durch seine Unlauterkeit befangen gehalten ist, also

eine Neigung in ihm ist, das göttliche Wort selbst zu alterieren, als Lehrender nicht mehr fungieren darf.

Diesem nun, und ebenso dem, daß alle, die einer Reinigung bedürfen, auf die empfangende Teilnahme an der Lehre im Kultus und an den liturgischen Elementen hingewiesen werden, entspricht die Praxis beider Kirchen. Anders aber verhält es sich in Beziehung auf den Punkt in der Mitte, wo sich die Schwierigkeit am meisten konzentriert, nämlich auf die Teilnahme der einer Reinigung Bedürfenden an den Mysterien; denn hier haben in der katholischen Kirche die Geistlichen das Recht, diejenigen, welche eines wiederherstellenden Handelns benötigt sind, vom Genusse des Sakramentes auszuschließen, in der evangelischen Kirche aber ist dieses streitig. Freilich gehört diese Sache eigentlich der Kirchenverfassung an, aber sie hat doch auch eine Seite, die sich auf das reinigende Handeln bezieht, und insofern darf sie hier nicht übergangen werden. Wir müssen von einem Prinzipe ausgehen, welches im Streite selbst gewöhnlich nicht genug hervorgehoben wird, nämlich daß die sakramentliche Feier durchaus eine gemeinschaftliche ist, und daß alle, die daran teilnehmen, solidarisch dafür verpflichtet sind, daß sie würdig begangen werde. Eine Abendmahlsfeier eines Einzelnen ist also immer eigentlich ein Mißbrauch, und gestattete man notorisch Unbußfertigen die Teilnahme am Sakramente, so würden sich alle der Entweihung desselben schuldig machen. Daher findet auch keine Abendmahlsfeier statt ohne vorhergehendes Sündenbekenntnis, welches eigentlich den Sinn hat, daß alle Anwesenden sich gegenseitig als Bußfertige konstituieren, und die alte Kirche schloß jeden Unbußfertigen vom Genusse des Sakramentes aus. Auch die evangelische Kirche verfährt häufig ebenso, und nur da hat man eigentlich an der Rechtmäßigkeit dieser Handlungs-

weise gezweifelt, wo die Gemeinschaft schon in der Auflösung begriffen war. Inwiefern kann aber eine solche Ausschließung als ein reinigendes Handeln angesehen werden? Ursprünglich ist sie immer ein darstellendes, und ein reinigendes nur per accidens, indem das ausgesprochene Gefühl der Gemeinschaft in diejenigen übergeht, welche von ihr ausgeschlossen werden. Die Vorstellung aber, als ob sie eine Kirchenstrafe sei, ist völlig unstatthaft, wie überhaupt der Begriff der Strafe auf dem kirchlichen Gebiete ein durchaus leerer ist. Denn Strafe ist Zufügung eines Übels. Dieses nun könnte die Entziehung des Abendmahls nur in dem Falle sein, in welchem die Zulassung zu demselben ein Gut wäre. Wo aber die Zulassung ein Gut wäre, da könnte niemand ein Recht haben zur Ausschließung; wem sie dagegen wegen seiner Unbußfertigkeit ein Übel wäre, dem widerführe durch die Ausschließung kein Übel, sondern ein Gut; mithin kann die Ausschließung niemals eine Strafe sein. Wollte man aber sagen, der Ausgeschlossene nehme doch Schaden an seiner bürgerlichen Ehre, so ist auch dieses ganz unhaltbar, denn religiöse Handlungen als solche können niemandem bürgerliche Ehre bringen, von ihnen ausgeschlossen werden, kann also auch nicht bürgerlich beschimpfend sein. Wir haben also zwei Punkte, zwischen welchen alles Statthafte in dieser Sache auf diesem Gebiete ruht, den einen, daß die Ausschließung der Unbußfertigen vom Sakramente an und für sich zwar ganz richtig, aber als Ausschließung kein reinigendes Handeln ist, denn ein solches wird sie immer nur per accidens; den anderen, daß sie als Kirchenstrafe betrachtet ganz sinnlos ist. Zwischen diesen beiden Punkten aber sind mancherlei Verfahrungsweisen möglich, die jedoch alle in der engsten Verbindung stehen mit der Verfassung der Kirchengesellschaft selbst, so daß wir sagen müssen: Jede

solche Ausschließung, wie sie der Kirchenverfassung gemäß ist, ist sittlich, wenn sie nur weder, als Ausschließung reinigend, noch eine Strafe sein soll; welche unter den möglichen Verfassungen aber die vorzüglichste sei, das zu untersuchen gehört nicht hierher.

So sind wir denn die wesentlichen Elemente des Kultus durchgegangen, an die sich ein reinigendes Handeln anknüpfen kann. Wir müssen aber noch wieder zurückgehen auf die andere Art, den Streit zwischen dem darstellenden und reinigenden Handeln zu lösen. Es wird zugegeben das Dilemma: Wenn das reinigende Handeln des Ganzen auf den Einzelnen als Einwirkung auf den Geist nicht ausgehen kann vom darstellenden Handeln, so hat es gar keinen Anknüpfungspunkt; anderseits aber, nimmt der, der einer Reinigung bedarf, am darstellenden Handeln teil, so wird dieses dadurch weniger vollkommen. Die eben durchgeführte Auflösung beruht nun auf einer bestimmten Art und Weise, die Teilnahme am darstellenden Handeln zu konstituieren. Die andere aber ist diese. Durch die Teilnahme eines der Reinigung Bedürfenden wird das darstellende Handeln verunreinigt. Demohneractet wollen wir sie uns gefallen lassen, wenn im darstellenden Handeln selbst ein Verfahren liegt, sich selbst zu steigern; denn dann wird die Verunreinigung, die es erfährt, sofort wieder aufgehoben. Von dieser Formel aus finden wir in der christlichen Kirche, besonders in der des Mittelalters ein Verfahren, welches durchaus zu tadeln ist. Nicht selten nämlich wurde denen, die gegen die Kirchengesetze verstoßen hatten, als Kirchenstrafe etwas auferlegt, wodurch das darstellende Handeln, der Gottesdienst, zu größerer Vollkommenheit gebracht werden sollte, Kirchen zu bauen oder zu verschönern, Klöster zu stiften oder zu bereichern, und dem ähnliches. Dies ist schlechthin zu ver-

werfen, denn es schließt gar kein reinigendes Handeln in sich und fördert den Kultus auch nur auf ganz äußerliche Weise; es ist ganz ebenso leer, wie die oben verworfenen willkürlichen Entbehrungen und Anstrengungen. Aber giebt es nicht auch eine wahre Auflösung der Schwierigkeit unter dieser Form? Allerdings. Das darstellende Handeln nämlich soll freilich immer den Zustand des Ganzen ausdrücken, wie es nach Ausgleichung aller Differenzen als Eines innerlich gegeben ist und äußerlich erscheint. Insofern kann es also keine anderen Elemente haben, als solche, welche den gegenwärtigen Zustand des Ganzen abspiegeln. Die Einzelnen verhalten sich dazu nicht gleich, und so findet eine Mitteilung dabei statt von denen, die des Geistes in höherem Maße teilhaftig sind, an diejenigen, welche hinter ihnen zurück sind, und darauf eben ruht die Möglichkeit, daß das darstellende Handeln zugleich reinigend sei. Würden nun alle, die eines besonderen reinigenden Handelns bedürftig sind, von der Teilnahme am darstellenden ausgeschlossen, so würde allerdings ein höherer Grad des geistigen Lebens dargestellt werden können, da der Durchschnitt ganz anders ausfallen würde; und je größer wir uns die Zahl der Schwächeren denken, desto unvollkommener muß auch das darstellende Handeln werden. Aber anderseits ist das darstellende Handeln doch nie lediglich auf den Moment beschränkt, sondern es ist immer zugleich die Darstellung der christlichen Kirche an sich, und jede einzelne Gemeinschaft erscheint darin auch als ein Teil des unsichtbaren Ganzen. Und das gilt nicht nur vom Raume, sondern auch von der Zeit; jedes darstellende Handeln giebt nicht nur den gegenwärtigen Moment des Ganzen an und für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den früheren, zurückgehend bis auf das Urchristentum, die normale Zeit der Kirche. So aber

immer gleichsam auf das Absolute sich stützend und den Geist der normalen Zeit wiedergebend, hat es die Tendenz, die Gemeinschaft weiter zu fördern, und das ist eben das Element, welches wir in der Kirchensprache das Erbauliche des Gottesdienstes nennen. Liegt aber das in dem Wesen des darstellenden Handelns, so hat es auch in sich selbst das Remedium gegen die Gefahr, durch die Teilnahme derer, die eines wiederherstellenden Handelns bedürfen, verunreinigt zu werden; und in dem Maße, als es so gestaltet ist, daß es den Charakter des Normalen, des Schriftmäßigen, in sich trägt, muß es über jede Besorgnis, durch einzelne herabgezogen zu werden, erhaben sein. Wir sehen in dieser Beziehung eine merkwürdige Differenz in der Kirche. Als diese am weitesten entfernt war von ihrem normalen Zustande, war ihre Besorgnis, durch die der Reinigung Bedürftigen entweiht zu werden, am größten, und je mehr das Zeremonielle im Kultus hervortrat, der Geist aber, das ursprünglich die Kirche stiftende Prinzip, zurücktrat, desto mehr vervielfältigten sich die Abstufungen in der Ausschließung der Büßenden vom Gottesdienste. Nun aber in der evangelischen Kirche der Gottesdienst zurückgeführt ist auf die Schrift, sind wir sicher, daß er dasjenige enthält, was reinigend wirken kann auf alle, die der Reinigung bedürfen, und ebenso auch dasjenige, wodurch die ganze Gemeinde erbaut werden kann, d. h. gefördert werden und gesteigert, so daß wir hier die volle Bestätigung finden des von dem anderen Punkte aus Gesagten.

Fassen wir nun zusammen, was sich uns als Resultat unserer Untersuchung über das reinigende Handeln des Ganzen auf die Einzelnen ergeben hat, so ist es dieses. Die Hauptfragen sind immer: Wie muß das Ganze beschaffen sein, damit die beabsichtigte Wirkung erfolgen könne? und: Welche

sind die Punkte, von welchen sie ausgehen kann? Der schlimmste Fall, in dem sich der Einzelne hier gegen das Ganze befinden kann, ist offenbar der, wenn auch die Erkenntnis des Einzelnen verunreinigt ist. In diesem Falle kann dann die reinigende Einwirkung nur vom Ganzen ausgehen, nicht vom Einzelnen selbst; denn wer nicht glaubt der Besserung zu bedürfen, der kann nichts für dieselbe thun. Soll also dieser Teil der sittlichen Aufgabe in der Kirche gelöst werden, so muß das Ganze so eingerichtet sein, daß es für alle möglichen Fälle seine Ermahnung an die Einzelnen bringen kann. Diese, das erste Fundament des reinigenden Handelns, liegt freilich auch schon wieder in dem darstellenden Handeln; denn die Exposition der christlichen Lehre in ihren dogmatischen und ethischen Elementen muß jede Ermahnung enthalten, deren der Einzelne bedürfen kann, und an allen Punkten die Kraft haben, das Gewissen zu schärfen. Aber wenn nun der Einzelne doch in den Fall kommt, daß auch seine Erkenntnis verunreinigt wird, so hat ja jene allgemeine in der Lehre gegebene Ermahnung ihren Zweck verfehlt, und es bedarf einer an ihn besonders gerichteten. Und das ist nun auch das erste, was uns Christus selbst über diesen Punkt sagt, daß dem, der sich versündigt hat, von den Gliedern der Gemeinde sein Unrecht soll vorgehalten werden (Matth. 18, 15—18). Wo nun dazu gar keine Institution ist, da ist auch keine christliche Gemeinschaft, weil keine Sorge des Ganzen für den Einzelnen. Freilich haben wir hier auf zwei verschiedene Zustände der Kirche zu sehen, auf den, in welchem alle Einwirkungen des Ganzen auf den Einzelnen eine organische Gestalt haben, und auf den, in welchem nicht. Wenn wir aber sagen, daß da die christliche Gemeinschaft gar nicht sei, wo keine solche Institution ist, so meinen wir nicht, die

Institution fehle überall, wo kein Presbyterium für das Geschäft der Ermahnung besonders organisiert ist, sondern sie ist, wo nur der Eifer ist in den Einzelnen, auch ohne durch besondere Organisation dazu berufen zu sein, die Brüder, die der Reinigung bedürfen, nach dem Befehle des Herrn zu ermahnen. Fehlt aber auch dieser Eifer, dann in Wahrheit fehlt alle christliche Gemeinschaft; ja so wesentlich ist er, daß auch keine Organisation ihn ausschließen kann, ohne sofort selbst zu einem toten Buchstaben herabzusinken. Die Aufgabe bleibt also, daß beides immer zusammenwirke, die Organisation und die freie Thätigkeit der Einzelnen im Geiste des Ganzen, schon deswegen, weil die Organisation niemals ganz vollkommen sein, also an und für sich allein niemals ausreichen kann; wofür auch die Schrift spricht, wenn sie sagt, die Ermahnung solle zuerst immer von Einzelnen ausgehen, also ein ganz unmittelbarer Ausdruck des Gemeingefühls sein, und erst dann, wenn sie so unwirksam bleibe, auch seitens der Organisation des Ganzen eintreten (Matth. 18. 17). Aber kann die so gehandhabte Ermahnung hinreichen? Sie könnte es allerdings, wenn jeder, der durch sie zur Anerkennung seiner Verschuldung gebracht ist, in seinem Berufe auch die Hilfsmittel fände, von der Sünde freizuwerden. Auch dies ist bei der Einseitigkeit des Berufes nicht der Fall; es muß also neben der Institution der Ermahnung noch eine andere geben, die nämlich einer über das Gebiet der eigentlichen Erziehung hinausgehenden Gymnastik, einer produktiven freien Gymnastik auf dem Gebiete der erst mit dem Christentum gegebenen brüderlichen Liebe, in welcher alle für alle sorgen und jeder sich das herausnehmen kann, was ihm die Einseitigkeit seines besonderen Berufes zu ergänzen imstande ist, und wobei zugleich alle willkürlichen Übungen und alle leeren

Anstrengungen zur Unmöglichkeit geworden sind. Endlich haben wir gesehen, daß, sofern das reinigende Handeln von dem darstellenden ausgehen muß, zweierlei immer zu verbinden ist, einerseits die größte Sorge und Wachsamkeit des Ganzen dafür, daß die am meisten selbstthätigen Elemente der Darstellung auch rein erhalten werden, und anderseits die größte Freiheit aller einer Reinigung Bedürftigen in der Teilnahme an denjenigen Elementen des Kultus, für welche sie die meiste Empfänglichkeit haben, und in deren Gebrauch sie sich am meisten durch den Geist des Ganzen sättigen und restaurieren können, ohne jemals durch das Hervortreten ihrer Persönlichkeit die Wirksamkeit des darstellenden Handelns zu gefährden. In diesen Punkten zusammengenommen ist alles reinigende Handeln befaßt, welches das Ganze auf die Einzelnen ausüben kann.

Im allgemeinen ist aber noch zu erinnern, daß wir gewohnt sind, in der christlichen Sittenlehre immer nur den Einzelnen vor Augen zu haben, wie sich denn auch die philosophische meistens damit begnügt. Daß ein großer Teil der Ungewißheit, die in beiden herrscht, vornehmlich darin seinen Grund hat, daß man den Einzelnen zu sehr hervorhebt, ist nicht zu verkennen; und was namentlich das Christentum betrifft, so ist nicht schwer nachzuweisen, daß in der Theorie das Bestreben, die Sittenlehre nur in Beziehung auf den Einzelnen zu behandeln, und in der Praxis die allmähliche Auflösung der christlichen Gemeinschaft aufs genaueste zusammenhängen. Es ist aber klar, daß die Gemeinschaft durchaus das erste ist und daß wir den Einzelnen nie isolieren können; denn nach christlichen Prinzipien steht der Einzelne keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern wie diese nur vermittelst der Gemeinschaft zuerst auf ihn wirkt, so bleibt auch sein Zusammenhang mit ihr

an die Gemeinschaft gebunden, ohne welche es weder Wachstum giebt noch Wiederherstellung der Frömmigkeit, und ebenso auch keine Darstellung derselben. Darum können wir auch nicht zugeben, daß noch etwas in unserer bisherigen Darstellung fehle; denn mit dem richtigen sittlichen Gesetze in der Gemeinschaft muß auch das für den Einzelnen gefunden sein, es sei denn daß man annehme, er wolle ganz und gar nicht, was sie ihm darzubieten hat, womit aber angenommen würde, das christliche Prinzip sei absolut aus ihm verschwunden und er habe sich selbst von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Die Anwendung hiervon auf unser Problem ist leicht. Denn ist das Erste und Fundamentale in allem reinigenden Handeln, daß die Reinheit der Erkenntnis im Einzelnen wiederhergestellt werde und ist deshalb alles reinigende Handeln der Gemeinschaft auf ihn zunächst Ermahnung, die doch nichts anderes ist als die Kraft, durch welche die Selbsterkenntnis des Einzelnen auf denselben Punkt mit dem Gemeingefühle zurückgebracht wird, so folgt, daß für den Einzelnen das Erste dieses ist, sich derselben hinzugeben, vor allem aber seinen Zustand nicht zu verheimlichen, damit die das Ganze Repräsentierenden denselben recht beurteilen können. Wie steht es nun damit in der christlichen Kirche? Unter den Evangelischen finden wir dieses Verhältnis bei weitem ausgebildeter in den kleineren, von der eigentlichen Kirche abgesonderten Gemeinschaften, als in dieser selbst; in der katholischen Kirche dagegen ist es völlig festgestellt in dem Institute der Ohrenbeichte, das dem Einzelnen zur Pflicht macht, das Bewußtsein, welches er von sich selbst hat, vollständig mitzuteilen. Die evangelische Kirche hat die Ohrenbeichte verworfen, und die Polemik gegen die letztere hat sich nicht selten so gestellt, als wollte man behaupten, die Beichte sei eigentlich nur ein Verhältnis

zwischen dem Einzelnen und Gott, so daß auch die Kirche mit ihr nichts anderes fordere, als daß der Einzelne sich vor Gott prüfe. Aber die Sache verhält sich eigentlich so. In der römischen Kirche führte die Theorie und die Praxis der Ohrenbeichte einen doppelten Mißbrauch mit sich. Zuerst nämlich wurde alles ganz vorzüglich nur auf äußere Handlungen gerichtet und in Zusammenhang gebracht mit der falschen Lehre von Kirchenstrafen und von Genugthuung durch einzelne willkürliche gute Werke. Und dazu kam dann, daß damit nicht geringe Veranlassung gegeben war, den Geistlichen eine Herrschaft über die Gewissen und einen ungebührlichen Einfluß auf das ganze Leben zu verschaffen. Dem wollte man abhelfen, und auf nichts anderes ging das Bestreben, als das Verhältnis zu einem ganz freien zu machen und eben dadurch zu bewirken, daß einerseits die Stellung der Einzelnen in der Gemeinde zu den Geistlichen eine durchaus reine würde, anderseits der Einzelne mit seinem Bedürfnisse und die Gemeinde mit ihren Anforderungen nicht mehr ausschließlich an die Person des Seelsorgers gebunden wäre; keineswegs aber ist die Meinung gewesen, auf der einen Seite die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses der Gemeinde gegenüber, und auf der andern Seite den Einfluß des Gemeingefühls auf die Gewissen zu leugnen. Man ging indes etwas gewaltsam dabei zuwerke, und so kam es, daß man, wie man zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bade ausschüttete. Aber die Folge davon ist auch immer gewesen, daß eine Menge kleinerer Gesellschaften Schutz gefunden hat. Es ist gewiß sehr wohlthätig, daß wir sagen können: Der Einzelne ist gar nicht verpflichtet, gerade vor dem ihm zugewiesenen Seelsorger ein vollständiges Bekenntnis abzulegen, welches überdies zu den Unmöglichkeiten gehört. Die Regel aber muß doch feststehen, daß jeder ver-

bunden ist, jedem bereit zu sein zur Verantwortung über alles, was in seinem Leben wahrgenommen wird (1 Petr. 3, 15), und niemand kann bestreiten, daß der Seelsorger ganz vorzüglich das Recht hat, diese Pflicht in Anspruch zu nehmen, wie denn auch mehr oder weniger in der evangelischen Kirche überall die Anknüpfungspunkte dafür geblieben sind. Jedem Einzelnen steht immer frei, sich Gewissensrat bei seinem Seelsorger zu holen; jedem Seelsorger, Hausbesuche zu machen und ähnliches. Nur daß auch der andere Gesichtspunkt hier nie zu übersehen ist. War nämlich in der katholischen Kirche das Band zwischen dem Einzelnen und dem Seelsorger fester geknüpft, so war auch das Band der Christen untereinander im allgemeinen völlig gelöst, dem Geiste der katholischen Kirche ganz angemessen wegen der so starken Spannung des Gegensatzes zwischen Klerus und Laien. Diese Gestaltung konnten wir nicht herübernehmen, sondern wir mußten den Grundsatz aufstellen, daß es jedem, nicht dem Klerus allein, obliege, im Namen des Ganzen zu handeln. Das ist unsere Lehre von der allgemeinen priesterlichen Würde aller Christen. Wenn sich also bei uns zur Berichtigung der Gewissen und im Interesse, den Einzelnen aufzuklären über seinen Gemütszustand, mannigfache Herzensverbindungen der Einzelnen untereinander bilden, durch welche auf eine mehr freie Weise gewirkt wird, so ist das ganz im Geiste unserer evangelischen Kirche; aber auch das ist notwendig postuliert, daß sie im Organismus des Ganzen bleiben.

Liegt es ferner dem Ganzen ob, dem mit ihm in der Erkenntnis übereinstimmenden Einzelnen Gelegenheit darzubieten, sich in den besseren Zustand, in welchem er früher schon war, zurückzuversetzen, so folgt, daß der Einzelne diese Gelegenheit auch ergreifen muß und benutzen, etwas, das

wohl keiner weiteren Ausführung bedarf, es sei denn, daß man die Frage aufwerfen will: Wenn er es nun nicht thut, was ist denn der Grund davon? Diese Frage gehört aber nicht hierher; denn wer die Mittel, die die Kirche zur Reinigung darbietet, unbenutzt läßt, sei es, daß es ihm an regem Streben fehlt, sittlich fortzuschreiten, sei es', daß er in falscher Scham befangen ist, der bedarf erst noch derjenigen besonderen Bearbeitung vonseiten des Ganzen, durch welche er dahin gebracht werden kann, sich der kirchlichen Institutionen zu seiner Besserung zu bedienen.

Dagegen wollen wir noch eine andere Betrachtung anstellen, ehe wir weitergehen, die uns mehr ins Große führt. Wir werden nämlich die Probe machen können über die Richtigkeit des bisher Ausgeführten, wenn wir sagen: Sofern das Menschengeschlecht angesehen werden kann als aus einem besseren Zustande herabgesunken, insofern läßt sich auch das ganze Christentum ansehen als reinigendes Handeln. Wie verhalten sich nun die Hauptmomente der ganzen Erlösung zu den von uns aufgestellten Hauptmomenten des reinigenden Handelns? Christus setzt die Wahrheit, besonders auch in Beziehung auf den Zustand des Menschen, als das Fundament der ganzen Erlösung, und sagt eben, er sei gekommen, die reine Wahrheit zu verkündigen, und wer seine Stimme höre und in der darin vernommenen Wahrheit bleibe, der sei schon als ein Erlöster anzusehen. Dies ist aber im großen eben dasselbe, was wir für unser einzelnes Gebiet festgestellt haben, daß es nämlich vor allem auf Wiederherstellung der Wahrheit ankomme, und daß es, sobald sich der Mensch der Abweichung von derselben als einer Abweichung bewußt geworden sei, eines besonderen reinigenden Handelns eigentlich nicht mehr bedürfe. Christus sagt ferner, wer die Wahrheit aus seinem Munde nicht höre,

der könne auch nicht teilhaben an dem, was durch seine Sendung dem Menschengeschlechte werden solle. Wieder eben dasselbe im Großen, was wir aufgestellt haben, daß nämlich, wer sich der Ermahnung versage und die Wahrheit nicht wolle in sich herstellen lassen, sich selbst aus der christlichen Gemeinschaft ausschließe. Zuletzt: Christus hat durchaus das Prinzip, in welchem alle Wiederherstellung liegt, den göttlichen Geist, nicht den Einzelnen als solchen, sondern der Gemeinschaft verheißen und mitgeteilt; wird also die Erlösung ganz als reinigendes Handeln angesehen, so muß dieses auch immer als vom Ganzen, nicht als vom Einzelnen als solchem ausgehend gedacht werden, so daß wir auch hier wieder im Großen dasselbe sehen, was wir im Einzelnen aufgefunden haben, und es wird deutlich, daß, wenn wir von Anfang an nur von dem Gesichtspunkte ausgegangen wären, die Erlösung sei wiederherstellendes Handeln, wir ganz zu demselben Resultate gekommen sein würden.

B. Die Kirchenverbesserung.

Betrachten wir nun das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze, das wir ganz allgemein als Kirchenverbesserung bezeichnet haben: so kann es scheinen, als ob es viel zu selten wäre, als daß es in eine Theorie, wie die christliche Sittenlehre ist, aufgenommen werden könnte. Aber wir haben hier dieses Handeln im Auge, nicht nur sofern es einen Fortschritt der Kirche im großen wirklich zur Folge hat, sondern auch sofern es nur die Tendenz dazu hat, ganz abgesehen von dem Erfolge; und so gefaßt ist es gar nicht so selten. Sehen wir auf die Geschichte, so gehört schon ganz hieher das Bestreben derjenigen, die in der ersten christlichen Kirche das Judentum wieder wollten herrschend machen. Sie gingen von der Idee aus, daß das Christen-

tum im Judentume entstanden, und also nur eine Modifikation desselben sei. Es sei aber abgewichen von dieser seiner ursprünglichen Tendenz, indem es für einen Teil seiner Bekenner die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes leugne. Folglich bedürfe es der Wiederherstellung, nämlich der Rückbildung zu der Vorstellung, das mosaische Gesetz sei für alle Christen ohne Unterschied verbindlich. Und ebenso gehört hierher in der Folge jedes Bestreben, etwas festzuhalten, was eine Partei als antiquiert ansah. Dagegen hat es auch bald solche gegeben, die auf dem Gebiete der anderen Seite des wirksamen Handelns stehend, der Kirche ein Neues zu bringen suchten, sei es in der Lehre, sei es in der Sitte; und wir werden sagen müssen, daß wir sowohl diese als jene Tendenz fast immer in dem Umfange der christlichen Kirche nebeneinander finden. Wollte man aber sagen, das auf die Kirchenverbesserung gerichtete Handeln sei doch insofern für kein allgemeines zu halten, als es immer nur von den die Kirche Leitenden beginnen könne, so ist dieses, wie die Erfahrung lehrt, ebenso unrichtig. Denn wir haben gewiß keinen Grund, jene judaisierenden Bewegungen anzusehen als von dem Organismus des Ganzen ausgegangen, vielmehr ist sicher, daß sie von demselben nicht anerkannt wurden; die sie leiteten, haben also als Einzelne gehandelt aus eigener Auktorität, und Ähnliches finden wir zu jeder Zeit: Neigungen der sogenannten Laien zu Änderungen des Bestehenden, selbst zu Trennungen von der größeren Kirchengemeinschaft, weil diese einem eingeschlichenen Mangel nicht scheine abhelfen zu wollen, nnd auf mannigfache Weise ein Eindringen-wollen in das, was wesentlich der Repräsentation der Kirche zukommt, und zwar gerade auch da, wo dieselbe einen ganz festen Organismus bildet. Es scheint also unser Gebiet ein ganz allgemeines zu sein, wie sich denn dieses

auch noch von einer anderen Seite aus zeigen läßt. Wir sind nämlich schon darüber einig, daß die Beweglichkeit der christlichen Kirche in ihrem Fortschreiten zur Vollkommenheit aus entgegengesetzten Elementen entsteht, daß sich also eine Fortschreitung niemals ununterbrochen über das Ganze verbreitet, sondern immer erst Reaktionen statthaben. Sobald dieser Fall eintritt, sind auch entgegengesetzte Ansichten über die Lage der Dinge gegeben. Und er tritt immer ein; ausgenommen in Zeiten, wo ein Impuls zur Fortschreitung noch in der ersten Kraft der Begeisterung fortdauert, was man aber nie auf eine lange Strecke verfolgen kann, oder in Zeiten, wo eine Stagnation herrscht in der Kirche, also von fortschreitender Bewegung gar nicht die Rede sein kann. Zwischen diesen beiden Punkten daher wird der Gang der christlichen Kirche immer nach der eben genannten Formel aufzufassen sein; einige also werden die Bewegung für einen Fortschritt, andere für eine schädliche Neuerung halten. Soll nun irgendjemand ohne Anteil bleiben dürfen an diesen entgegengesetzten Richtungen? Gewiß nicht, denn das hieße ja, er dürfte an seinem Teile eine Stagnation in der Kirche begründen. An dem also von hier aus entstehenden reinigenden Handeln muß jedes Mitglied der Kirche teilnehmen; wobei nur das noch ins Licht zu setzen ist, daß nicht nur diejenigen, die dem neuernden Ganzen wehren wollen, denn von diesen versteht es sich immer von selbst, sondern auch diejenigen, die das Ganze in eine neue Bahn bringen wollen, fast immer in dem Falle sind, ihr Handeln als ein solches anzusehen, daß es in unser Gebiet hier fällt; denn dieses ist nicht gleich an sich klar. Es wird aber sofort deutlich, wenn wir uns dessen bewußt werden, wie eigentlich beide, das Handeln des Ganzen auf die Einzelnen und das Handeln des Einzelnen auf das Ganze, einander begrenzen. Wie

kommt denn jener aufgezeigte Gegensatz zustande? Versuchen wir, es uns an einem Beispiele deutlich zu machen, doch ohne uns genau an das Historische zu binden. So lange das Christentum allein unter den Juden bestand, konnte die Frage gar nicht entstehen, ob die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes fortdauere, oder nicht. Sobald es aber auch unter den Heiden Wurzel faßte, mußte entschieden werden, ob es nur mit dem Judentume zugleich mitgeteilt werden könne, oder auch ohne dasselbe. Nehmen wir nun einmal an, Paulus wäre der erste gewesen, der Heiden aufgenommen hätte, ohne daß diese auch Juden geworden wären, so wäre, wenn die ganze christliche Kirche, sofern sie schon eine Repräsentation hatte, beim alten geblieben wäre, Paulus als ein Neuerer erschienen; und man hätte ein Recht gehabt zu sagen, diese Tendenz rühre in ihm davon her, daß er nicht gehörig durchdrungen sei von der wahren Religiosität, die Christentum und Judentum zusammenfasse und als eins, und es hätte also müssen ein reinigendes Handeln des Ganzen auf ihn gerichtet werden, so daß insofern von einem reinigenden Handeln des Einzelnen auf das Ganze nicht hätte die Rede sein können. Aber wie mußte das Handeln des Paulus aufgefaßt werden? Offenbar nicht als ein Handeln unter der Formel: Meine Gegner sind noch gar nicht Christen, ich will sie erst dazu machen; sondern als ein auf das Ganze gerichtetes reinigendes Handeln, als ein Handeln unter dieser Formel: Ich nehme Heiden auf in die christliche Gemeinschaft, ohne dieselben zugleich zu Juden zu machen, und indem ich verlange, daß sie allgemein als Christen anerkannt werden, wirke ich auf das Ganze, daß es mit mir Christentum und Judentum gehörig unterscheide. Es hat eine Idee vom Christentume, aber sie ist ihm durch die alte Gewöhnung an das Judentum verdunkelt, und von

diesem Rückschritte will ich es befreien. Wer es also selbst auf etwas Neues anlegt in der Kirche, aber so, daß er das Bestehende für eine Verdunkelung oder Verunreinigung eines früheren Momentes erklärt, der übt ein reinigendes Handeln auf das Ganze. Und sehen wir nun auf unsere gegenwärtigen Verhältnisse, die von denen der ersten Kirche dadurch verschieden sind, daß wir die Schrift haben als die Quelle, das ursprünglich Christliche daraus zu erkennen, so müssen wir sagen: Wenn ein Einzelner etwas Neues in die Kirche zu bringen suchte, wovon er aber selbst sagte, er wisse, daß es nicht in der Schrift stehe, aber ihm sei auch die Schrift gar nicht die absolute Norm alles Christlichen, so wäre dann sein auf das Ganze gerichtetes Handeln nicht reinigender, sondern erweiternder Natur. Sucht dagegen ein Einzelner etwas in der Kirche anzuregen und zu gestalten, wovon immer das Gegenteil bisher gegolten haben mag, er ist aber überzeugt, daß er sich dabei auf die Schrift berufen könne, so wirkt er reinigend auf das Ganze; denn er stellt das Neue dar als schon im normalen Zustande des Christentums enthalten und das Bestehende als eine Abweichung von der Schrift. Und nun noch mehr. Gesetzt auch, es forderte jemand gar nicht, daß die Kirche in das Neue eingehe, das er postuliert, sondern er begnügte sich, es Einzelnen mitzuteilen, ja wenn er auch dessen sich enthielte und das Neue nur in und für sich selbst aufstellte, sein Handeln wäre dennoch ein auf die Fortbewegung des Ganzen gerichtetes reinigendes Handeln. Denn einerseits wird die Tendenz dadurch nicht geändert, daß jemand sagt: Ich sehe wohl, es wird mir nicht gelingen, das Ganze zu ändern, ich bescheide mich also, nur einige zu meiner Ansicht heranzubilden; sondern damit wird nur die Wirkung auf das Ganze in eine fernere Zukunft hinausgeschoben. Anderseits bleibt aber

auch immer das Ganze der Gegenstand eines solchen Handelns. Denn die Einzelnen sind doch immer nur Glieder des Ganzen und in der Organisation desselben. In einem organischen Ganzen aber ist immer ein absoluter Zusammenhang gesetzt, so daß jede Wirkung auf irgendeinen Punkt eine Wirkung ist auf die Organisation selbst. Wenn also der Einzelne sich nur nicht absolut isoliert, d. h. gänzlich aus der Kirche tritt, aber in diesem Falle wäre er auch nicht mehr ein Gegenstand unserer Untersuchung, so handelt er, indem er auch nur auf sich selbst wirkt und sich aus dem heraus rettet, was er für eine Korruption des Ganzen hält, reinigend auf das Ganze. Nicht also ausnahmsweise nur, wie es auf den ersten Anblick erschien, kommt das Handeln vor, von dem wir reden, sondern es ist so allgemein als irgendein anderes.

Aber unter welchen Umständen und in welcher Form ist es nun ein sittliches? Natürlich müssen wir hier auf das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen zurückgehen. Wir haben gesagt, wir evangelische Christen könnten nicht anders als die Kirche in der Erscheinung für ein Lebendiges erklären, für ein Ganzes, das zwar im Fortschreiten begriffen sei, aber nicht ohne auch rückgängige Bewegungen zu machen. Die Fortschreitung des Ganzen müsse aber von einzelnen Punkten ausgehen, also eine Wirkung sein von dem Handeln des Einzelnen auf das Ganze; folglich müsse dasselbe gelten von der Aufhebung der Rückschritte. Unser Grundsatz ist also: So gewiß es in der Fortschreitung des Ganzen Momente rückgängiger Bewegungen giebt, so gewiß muß es in der christlichen Kirche ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze geben. Wir werden aber das Ganze nicht besser übersehen können, als wenn wir zu diesem, was wir als Anfangspunkt setzen, auch gleich den Endpunkt suchen

und sagen: Gesetzt also, es giebt ein reinigendes Handeln auf das Ganze, das vom Einzelnen ausgeht, wann hört es denn auf? Da wir es hier ganz auf bestimmte rückgängige Bewegungen in der Kirche beziehen, also immer nur auf einen solchen bestimmten Moment, auf den wieder ein anderer folgt, so müssen wir sagen: Offenbar dann hört es auf, wenn eine rückgängige Bewegung im Ganzen aufgehoben und der Zustand einer reinen Fortschreitung wiederhergestellt ist. Das ist die erste Antwort, die wir geben können. Allein diese Formel hat nicht einen einfachen, sondern einen doppelten Sinn, je nachdem wir das Ganze betrachten als organische Einheit, oder als Aggregat, als Totalität der Einzelnen. In der zuletzt genannten Beziehung aber würde die Formel falsch sein. Nicht so lange also soll das auf das Ganze gerichtete Handeln des Einzelnen dauern, bis die rückgängige Bewegung in der Totalität der Einzelnen aufgehoben ist, sondern nur bis sie im Ganzen, sofern dieses als organische Einheit angesehen wird, aufgehoben ist, d. h. also, bis das von dem Einzelnen ausgegangene reinigende Handeln von der Organisation der Kirche aufgenommen ist. Und hieraus ergiebt sich uns nun gleich eine Folgerung, wodurch sich uns dieses Handeln als ein sittliches näher bestimmt. Denn will doch der, welcher ein solches Handeln anfängt, daß dasjenige, was ihm als rückgängige Bewegung im Ganzen erscheint, im vollkommensten Sinne und auf die vollkommenste Weise aufhöre, so muß er auch wollen, daß auf das von ihm ausgehende reinigende Handeln ein anderes folge, welches vom Ganzen ausgeht; und es ist klar, daß sein Handeln nur sittlich ist, sofern es in das reinigende Handeln des Ganzen enden, also ein solches hervorrufen will; ohne diese Tendenz ist es unsittlich, hat es ein ganz anderes als das auf die wirkliche Reinigung des Ganzen

gerichtetes Motiv. Welches auch vollkommen übereinstimmt mit dem, was wir oben schon im allgemeinen festgestellt haben, daß nämlich jedes Handeln dieser Art einen nicht-organischen Zustand voraussetzt und auf Begründung der Organisation ausgehen muß. Denn setzen wir eine rückgängige Bewegung im Ganzen voraus, so hat ja die Organisation des früheren besseren Zustandes aufgehört, und das Ganze, wie es ist, muß uns in dieser Beziehung erscheinen als gar nicht organisiert, oder seine Organisation als krankhaft. Die Organisation herzustellen, ist also eben die Aufgabe des Einzelnen. Daß aber die Thätigkeit des Einzelnen als solchen aufhören muß, sobald diese Herstellung bewirkt ist, ist darin begründet, daß der organische Zustand vollkommener ist als der unorganische, folglich auch die von der Organisation des Ganzen ausgehende Thätigkeit jeder anderen vorzuziehen.

Diese sind die Hauptpunkte, von welchen wir ausgehen müssen, sofern wir die bei dem Handeln des Einzelnen zum Grunde liegende Voraussetzung selbst als richtig anerkennen. Wodurch aber der Einzelne vor unrichtigen Voraussetzungen bewahrt werden kann, das ist eine andere Untersuchung, die wir anstellen wollen, wenn wir zuvor die Sache noch an und für sich genauer werden betrachtet haben.

Welche sind denn die wesentlichen Elemente des uns vorliegenden reinigenden Handelns? Wir haben schon neulich von einem anderen Gesichtspunkte aus angedeutet, daß man es sich unter drei verschiedenen Formen denken könne, teils wiefern der Einzelne etwas der herrschenden Ansicht Widerstrebendes nur bei sich selbst festzustellen sucht, teils wiefern er auf einzelne Punkte des Ganzen dafür zu wirken strebt, teils wiefern er seine Wirksamkeit auf das Ganze selbst richtet. Wir hatten damals keine Ursache, diese drei Formen genauer ins Auge zu fassen und rücksichtlich ihrer Sittlichkeit unter-

einander zu vergleichen. Jetzt aber werden wir zunächst sagen müssen, daß sie eine natürliche Folge bilden. Denn jeder wird zugestehen, daß der Einzelne in Beziehung auf etwas dem gegebenen Zustande des Ganzen, dem er angehört, Widerstreitendes nicht eher auf andere wirken kann, als bis er sich selbst zu einem Organe seines Impulses gemacht hat. Und ebenso ist auf der andern Seite klar, daß die zweite Form zwischen der ersten und dritten liegen muß. Denn wenn wir auch das geistige Übergewicht eines Einzelnen noch so groß setzen, so ist doch immer die Auktorität des Ganzen in seiner Organisation so überwiegend, daß sie nicht leicht von einem einzelnen Punkte aus wirklich wird erschüttert werden können. Der Einzelne muß also immer zuerst darauf denken, anderen Einzelnen seine Überzeugung mitzuteilen, um dann zugleich von mehreren Punkten aus auf das Ganze wirken zu können. Dieses nun vorausgesetzt: kann denn die mittlere Form einen sittlichen Wert haben für sich allein? kann es ferner sittlich sein, wenn zwar der Einzelne eine auf die Wiederherstellung des Ganzen gerichtete Ansicht bei sich selbst feststellt und sich zu ihrem Organe ausbildet, aber ohne nun eine Wirksamkeit auf andere auszuüben und ohne mit denselben eine Einwirkung auf das Ganze zu versuchen? Diese Frage scheint nur der Klugheitslehre anzugehören, und das wäre auch wirklich der Fall, wenn sie sich nur daraus entscheiden ließe, ob jemand hoffen könnte, mit seiner Thätigkeit etwas auszurichten oder nicht, wenn ihre Beantwortung nur abhängig wäre von einem Vergleiche zwischen den Mitteln und dem Zwecke. Aber dann wäre sie auch aus dem Gebiete der christlichen Sittenlehre gänzlich auszuschließen. Wir haben indes ein anderes Fundament, auf dem die Entscheidung darüber ruht, unseren Grundsatz nämlich, daß wir uns in der christlichen

Gemeinschaft den Einzelnen gar nicht für sich denken können, sondern immer nur in der Identität mit dem Gesamtleben; denn der göttliche Geist, das die Christen beseelende Prinzip, hat ursprünglich nur im Gesamtleben seinen Sitz, in den Einzelnen nur auf abgeleitete Weise; nicht ist er ursprünglich in den Einzelnen und geht dann von diesen auf das Ganze über. Gehen wir nun auf diesen Grundsatz zurück, so ist klar, daß ein Einzelner, dem eine Ansicht aufgegangen ist, nach welcher sich ihm der Zustand des Ganzen als Rückschritt darstellt, sich sittlicherweise nicht damit begnügen kann, diesen Rückschritt nur für sein einzelnes Leben aufzuheben, denn damit würde er die Identität zwischen dem Einzelleben und dem Gesamtleben aufheben und mit seiner Thätigkeit aus der christlichen Gemeinschaft völlig austreten. Dasselbe werden wir aber auch sagen müssen, wenn wir uns den Fall denken, daß er zwar nicht bei sich selbst stehen bleibt, sondern zu der zweiten Form übergeht, aber ohne zugleich eine Wirkung auf das Ganze zu versuchen. Denn wie sollten wir uns dieses Stehenbleiben erklären? Es könnte doch nur unter einer von diesen beiden Formen stattfinden, entweder so, daß die Einzelnen, die derselben Überzeugung geworden, jeder für sich isoliert blieben, oder so, daß sie, nachdem sie zu einer Zusammenstimmung gelangt wären, ein Gesamtleben unter sich errichteten, aber ohne mit demselben auf das Ganze zu wirken. Und beide Fälle kommen ganz auf den vorigen zurück. Denn es kann nicht sittlicher sein, wenn eine Menge Einzelner sich isoliert, als wenn ein Einzelner allein, und ebenso auch nicht sittlicher, wenn ein Gesamtleben sich vollkommen isoliert, das im Vergleich mit dem großen Ganzen, zu welchem jedes seiner Glieder früher gehörte, doch auch nur ein Einzelleben ist, wenngleich in höherer Potenz.

Wir sind also hier von einem anderen Punkte aus auf dasselbe Resultat gekommen, das sich uns schon früher ergeben hat, daß nämlich ein wiederherstellendes Handeln niemals in eine Auflösung des Ganzen oder in Aufhebung des Zusammenhanges mit demselben ausarten dürfe. Denn jedes Sich-isolieren der angeführten Art, das wir für unsittlich erklärt haben, ist eine Auflösung des Ganzen. Steht aber dieses fest, daß jeder Einzelne, der den Impuls zu einem reinigenden Handeln auf das Ganze in sich fühlt, auch notwendig fortschreiten muß bis zu einer Wirksamkeit auf das Ganze, so werden wir daraus diesen, das bisherige zusammenfassenden allgemeinen Kanon aufstellen können, daß von jedem Punkte an der Einzelne seiner Überzeugung von dem Zustande des Ganzen und von seiner Wirksamkeit auf denselben die größtmögliche Öffentlichkeit geben muß, und daß jede hiervon abweichende Handlungsweise auf jenes Sich-selbst-isolieren zurückführt und also unsittlich ist, wie denn Mangel an Öffentlichkeit und separatistisches Wesen notwendig immer zusammenfallen. Aber freilich weist dieser Kanon auf etwas viel Größeres zurück, denn der Einzelne würde allerdings nicht imstande sein ihn auszuführen, wenn nicht in dem Zustande des Ganzen die Öffentlichkeit schon angelegt und eine Methode derselben schon gegeben wäre. Sehen wir in dieser Beziehung auf die Geschichte der christlichen Kirche, so ist es bewunderungswürdig, wie schnell sie dahin gelangt ist, eine solche Methode hervorzubringen. Denn wie das Christentum zuerst entstand, schien es bloß auf die Mitteilung durch die Rede gewiesen, die doch immer nur auf einen engen Kreis beschränkt sein kann. Ist dem ohnerachtet sein litterarischer Charakter so früh hervorgetreten, so muß es tief in seinem Wesen gelegen haben, diese umfassendste Methode der Öffentlichkeit zu organisieren. Gehen wir etwas weiter,

so finden wir freilich unter denen, die die Geschichte des Christentums mit Unparteilichkeit behandeln, nicht wenige, die nur mit einem gewissen Unwillen sich aussprechen über die sich so zeitig manifestierende Tendenz, dasjenige hervorzubringen, was wir die katholische Kirche nennen. Aber was war denn eigentlich diese Tendenz? Keine andere, als eben die zur größten Öffentlichkeit. Allerdings war sie auch die der Assimilation, aber nicht ursprünglich, sondern diese wurde sie erst und konnte und mußte sie erst werden, als es eine große Menge von Differenzen in der Lehre und in den Anordnungen des gemeinsamen Lebens auszugleichen und rückschreitende Bewegungen aufzuheben gab, so daß also die Assimilation nur in der Öffentlichkeit wurzelt. Diese letztere ist also der wesentliche Charakter der christlichen Kirche, und die richtige Lösung unserer Aufgabe bleibt nur möglich, wenn der Kirche dieser Charakter bleibt; denn ohne das muß freilich jedes reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze zurückgedrängt werden. Die römische Kirche hat, die ganze Tendenz mißverstehend, umgekehrt die Öffentlichkeit der Assimilation untergeordnet und gesagt: sobald die Assimilation zustande gekommen ist, bedarf es der Öffentlichkeit nicht mehr; der Einzelne bedarf dann keines Mittels mehr, auf das Ganze zu wirken. Wir sind also hier wieder auf einen Punkt gekommen, wo wir sagen müssen, daß unsere Darstellung wesentlich protestantisch ist; denn da wir voraussetzen, daß das Ganze in seiner Oscillation nur kann im Fortschreiten erhalten werden, insofern ein Wirken Einzelner auf das Ganze stattfindet, so ist unsere Aufgabe nur lösbar unter der Voraussetzung uneingeschränkter Öffentlichkeit, und wir können nur für recht halten, daß jeder Einzelne sich aus einer Kirche flüchte, in welcher das Prinzip der Öffentlichkeit durchaus gehemmt ist, weil in einer solchen, da kein

Mittel mehr sein könnte, rückschreitende Bewegungen aufzuheben, alle Irrtümer permanent wären. Und betrachten wir den Gang, den unsere evangelische Kirche gleich von Anfang an genommen hat, so zeigt sich auch, daß sie sich sofort des größten Mittels der Öffentlichkeit, nämlich der Druckerpresse, mit der größten Energie bedient hat. Wäre die Reformation wohl vor der Erfindung der Buchdruckerkunst, oder wenn von Anfang an das Recht, dieses Medium der Mitteilung zu beschränken, in den Händen der Geistlichkeit gewesen wäre, zustande gekommen? Gewiß nicht, sondern sie wäre in erfolglosen Versuchen untergegangen. Darum muß aber auch in dem Ganzen der Gesellschaft, das immer die Hilfsmittel in sich hat fortzuschreiten, das Prinzip der Öffentlichkeit stets unangetastet bleiben. Das bleibt es aber nicht, wenn Äußerungen Einzelner, die eine Reinigung des Ganzen zum Zwecke haben, gleichviel ob sie wahr sind oder irrig, etwas anderes zur Folge haben, als daß die Sache in der Gesamtheit frei erörtert und nur auf dem Wege der lebendigen Überzeugung zum Ziele geführt oder beigelegt wird. So daß es also keine Möglichkeit giebt, diese Aufgabe, ohne in Widerspruch mit dem Ganzen zu geraten, sittlich zu lösen, wenn nicht einerseits darauf gehalten wird, daß sich nichts Fremdes in diese Angelegenheit mische, die zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen betrieben werden muß, und wenn nicht anderseits die Gegenwirkung des Ganzen, wenn es in dem Einzelnen glaubt eine Abweichung voraussetzen zu müssen, in den Schranken bleibt, die wir ihr oben angewiesen haben. Indessen dieser Kanon ist nun von der einen Seite nur eine Voraussetzung, die nämlich, daß im Ganzen eine Öffentlichkeit herrschend sei, welche die vollkommenste gegenseitige Mitteilung möglich macht. In Beziehung auf den Einzelnen dagegen ist er ein wirklicher

Kanon: Es ist Pflicht für den Einzelnen, seinem Handeln die größte Öffentlichkeit zu geben, die möglich ist. So wie wir dieses aber realisieren wollen, stoßen wir auf eine neue Schwierigkeit, die wir ausgleichen müssen. Wir haben nämlich drei verschiedene Momente unseres Handelns gefunden und gesagt, daß sie aufeinander folgen müßten. Erst muß der Einzelne, so fanden wir, eine gewisse Festigkeit gewonnen haben in der Ansicht, mit der er dem Ganzen gegenübertreten will, und eine Fertigkeit in der Darstellung derselben, und erst dann soll er fortschreiten zu einer Wirksamkeit auf Einzelne, durch welche er zuletzt auf das Ganze einwirken kann. Allein wenn wir nun sagen, der Einzelne solle seinem reinigenden Handeln die größtmögliche Öffentlichkeit geben, so scheint doch, als ob das erste Moment davon ausgeschlossen wäre; denn ein Handeln des Einzelnen auf sich selbst ist doch ein rein inneres und kann eigentlich gar nicht öffentlich sein. Wollten wir aber sagen, der Kanon beziehe sich auch gar nicht auf das erste, sondern nur auf die beiden anderen, oder vielleicht nur auf das letzte Moment, so fragt sich nun, wann soll denn ein Prozeß, der sein besonderes Gesetz hat, aufhören und der andere anfangen? Die Sache ist diese: es ist also ein anderer Prozeß, durch welchen der Einzelne sich selbst in seiner Absicht befestigt und zu einem tüchtigen Organe derselben ausbildet, und ein anderer, durch welchen er für sie nach außen wirkt. Der erste ist aber auch ein unendlicher. Denn es giebt nicht leicht eine menschliche Überzeugung, gegen welche nicht Zweifel entständen; die absolute Gewißheit kann nicht etwas in der Erscheinung Heraustretendes sein; ja wer behauptet, er sei in irgendeiner Beziehung absolut überzeugt, der wird entweder irgendwie beschränkt sein, oder den Gegenstand noch gar nicht von allen Seiten angeschaut haben. Das Gewißwerden des Einzelnen

in seiner Überzeugung wird also immer noch einer Zunahme fähig sein. Erörtern wir dieses an einem allgemeinen Falle. Wir gehen immer davon aus, daß die Überzeugung vom höchsten Wesen etwas der menschlichen Natur Wesentliches, also eine allen Menschen gemeinsame und in gewissem Sinne absolute ist. Aber dennoch können wir sie nicht von dem eben Gesagten ausnehmen. Und darin liegt auch gar kein Widerspruch; denn es giebt immer verschiedene Weisen, diese Überzeugung im Bewußtsein zu haben und darzustellen, also verschiedene Formen, in denen sie in die Erscheinung tritt, sowohl auf dem religiösen als auf dem spekulativen Gebiete. Da wird sich denn auch jeder als möglich vorstellen, daß Zweifel entstehen, freilich nicht in Beziehung auf die Sache selbst, wohl aber in Beziehung auf ihre Erscheinung im Bewußtsein. Wird nun, was von diesem Falle gilt, von allen ohne Ausnahme gelten, steht also fest, daß die Gewißheit des Einzelnen immer noch eines Wachstums fähig ist, so kann auch jener erste Prozeß nie absolut endigen, und ist das, so scheinen der zweite und dritte niemals beginnen zu können. Aus dieser Schwierigkeit werden wir nicht anders herauskommen, als wenn wir darauf zurückgehen, daß das Einzelleben nur in Verbindung mit dem Gesamtleben sittlich existieren kann. Denn darin liegt, daß auch dieses erste Moment, ohnerachtet es eigentlich ein Handeln des Einzelnen auf sich selbst ist, doch seinen anderen Faktor im Gesamtleben haben muß, daß also auch das Festwerden des Einzelnen in seiner Überzeugung nie sein isoliertes Werk sein kann, sondern immer zugleich aus dem Gesamtleben hervorgehen muß. Nun ist das innere abgeschlossene Leben des Einzelnen seiner Natur nach geheim, größtenteils ihm selbst geheim, sein Verhältnis zum Gesamtleben aber öffentlich. Kann also das Festwerden des Einzelnen in der Überzeugung

und seine Fertigkeit in der Mitteilung derselben in ihm auch nie vollendet werden, so muß es doch von Anfang an nicht ein nur in ihm abgeschlossenes, sondern zugleich auch ein öffentliches sein. D. h. jeder Einzelne, in dem Bestreben, eine Überzeugung, welche als Ahnung, als erster Impuls der Gedankenbildung in ihm entstanden ist, zu einer wirklichen Überzeugung, zu einem lebendigen Agens in sich auszubilden, muß zugleich immer die Gesamtheit zuhilfe nehmen und so sein Handeln zu einem öffentlichen machen, freilich nicht in der Absicht, um schon zu wirken, sondern zuvörderst nur in der Absicht, den Gegenstand zu einer Sache der gemeinsamen Erörterung zu machen. Und so verschwindet nun jener scheinbare Widerspruch zwischen den verschiedenen Prozessen, der uns daher entstand, daß wir sie streng scheiden und nur aufeinander wollten folgen lassen, ebenso wie uns derselbe Widerspruch zwischen den verschiedenen Hauptcharakteren des sittlichen Handelns verschwindet. In jedem wirklichen Handeln sind das erste und die folgenden Momente immer beisammen und ineinander. Wir unterscheiden sie zwar und sagen, anfänglich kann der Einzelne nur auf der Stufe stehen, die Überzeugung erst in sich selbst fest zu machen, aber wir erkennen auch an, daß das nur möglich ist, sofern die Untersuchung gleich eine gemeinsame wird, also in dem Zusammenwirken des Einzelnen und des Ganzen eine öffentliche. Wäre uns aber die so beseitigte Schwierigkeit nicht schon bei dieser ersten Stufe entgegengetreten, so würden wir sie bei der zweiten gewiß nicht haben übersehen können. Die Gesamtheit, sagten wir, ist schon als Masse allein, besonders aber als organisierte Masse von solcher Kraft und Schwere, daß auch der an Geisteskraft noch so sehr Überlegene für sich allein keine wesentlichen Veränderungen in ihr hervorbringen kann. Er muß sich also erst andere Einzelne assi-

milieren. Aber soll sich dieser Assimilationsprozeß von dem dritten Momente unterscheiden, so kann man doch nicht sagen, es sei auf die Einzelnen mittelbar zu wirken, dadurch nämlich, daß man sie durch Einwirkung auf das Ganze zu der reineren Überzeugung zu bringen sucht. Es scheint also, als ob auch diese Wirksamkeit zuerst den Charakter des Geheimnisses haben müßte. Und daß sie häufig wirklich so gefaßt ist, davon giebt die Geschichte Beispiele genug, die religiöse, die politische und die der Wissenschaften. Denn allen Mysterien hat die Tendenz zum Grunde gelegen, Einzelne heranzubilden, um mittelst ihrer eine Wirkung auf das Ganze auszuüben, und indem sie alle auf eine untergegangene Wahrheit basieren, so wollen sie überwiegend gerade dem reinigenden Handeln Einzelner auf das Ganze angehören. Aber nach dem oben Gesagten müssen sie samt und sonders unsittlich sein, sofern sie bleiben wollen, was sie sind, sofern in ihnen der Übergang aus dem zweiten Moment in das dritte negiert wird. Denn jeder ist schuldig, das reinigende Handeln auf das Ganze zu übertragen, weil eine Wiederherstellung des letzteren nicht eher vollzogen werden kann, bis es das Handeln des Einzelnen zu dem seinigen gemacht hat. Nun aber finden wir hier ganz dasselbe, was uns vorher in Beziehung auf den Einzelnen entgegentrat, nämlich, daß wenn wir uns das zweite Moment isolieren, auch dieses wieder ein unendlicher Prozeß ist, und also der Anfang des dritten unmöglich zu sein scheint. Und dies ist der einzige sittliche Schein, unter dem geheime Verbindungen bestehen können, die Ansicht nämlich, daß der tüchtigen Einzelnen noch nicht genug wären, um mit Erfolg auf das Ganze einzuwirken; denn außerdem beschönigend zu sagen, das Ganze sei nicht fähig, die Wirkung aufzunehmen, das hat, absolut genommen, auf unserem Gebiete gar keinen

Sinn, weil das Ganze, in welchem ein Gut schon einmal einheimisch gewesen ist, doch nicht die Fähigkeit dazu kann verloren haben, wenn es auch noch so bedeutende Rückschritte gemacht hat; meint man aber nur, es sei für die Gegenwart noch nicht fähig, so ist auch das in diesem Zusammenhange nichts gesagt, wie sich weiter unten ergeben wird. Wie wir aber gesehen haben, daß schon das erste Moment sittlicherweise nicht bis auf einen gewissen Punkt gebracht werden kann ohne den Charakter der Öffentlichkeit, also ohne daß auch das dritte Moment schon eingeleitet ist, so müssen wir nun ebenfalls sagen, daß auch das zweite gar nicht anders entstehen darf als auf dem Wege der Öffentlichkeit. Nicht ist die Meinung, als müßte jeder mit allen seinen Gedanken, so wie er nur überzeugt ist, es sei ein wiederherstellendes Prinzip in ihnen, auch gleich ins Ganze hineintreten auf dem Wege der unbeschränktesten Mitteilung, und er dürfte weder erst mit sich selbst und für sich ins reine zu kommen, noch sich einzelnen Vertrauten mitzuteilen und sie sich zu assimilieren suchen; denn das hieße das Gebiet der religiösen Privatgemeinschaften und Freundschaften auf Null reduzieren. Sondern wir meinen nur, daß sich beides nie streng von einander sondern lasse. Kein Einzelner kann für sich isoliert zu einer festen Überzeugung und zur Fertigkeit in der Handhabung derselben gelangen, sondern er muß den Weg der Öffentlichkeit betreten; aber ebenso darf auch niemand diesen Weg einschlagen, ohne schon in jenen beiden Punkten einen gewissen Grad erreicht zu haben; was noch klarer werden wird, wenn wir das Lemma zuhilfe nehmen, ob wir es aber als in das psychologische oder als in das dialektische Gebiet gehörend setzen, ist hier ganz gleichgültig, daß jede Vorstellung, jeder Gedanke, jede Volition nur mitteilbar sind in einem gewissen Zustande der Reife,

nur wenn sie in gewissem Grade im Bewußtsein fixiert sind. Denn auf dem ersten Punkte der Entstehung angesehen, wo sie nur embryonische Zustände der Gedankenentwickelung, nur Gedankengespenster sind, kann so wenig von ihrer Mitteilung an andere die Rede sein, daß sie sich nicht einmal innerlich demjenigen selbst mitzuteilen vermögen, der sie hat. Wiederholt sich aber dieselbe innere Bewegung öfter, so gewinnt sie an Klarheit, fixiert sich allmählich im Bewußtsein, tritt in Relation mit anderen und gewinnt dadurch auch an Mitteilbarkeit. Daher ist es wahr, daß unser erster Prozeß immer dem zweiten und dritten vorangehen muß. Ob er aber die gehörige Reife erlangt hat, um in sie übergehen zu können, darüber giebt es wieder keinen Richter als die eigene Überzeugung. Und um zum dritten zu gelangen, dazu bedarf es immer noch eines Übergangspunktes, der sich uns im zweiten konsolidiert. Denn setzen wir die Betrachtung der inneren Geschichte der Gedanken fort, so finden wir, daß die Mitteilung ins allgemeine sich erst später entwickelt, während die Mitteilung an Einzelne unmittelbar auf das erste Klarwerden folgt und als Probe dient, ob die Vorstellung zur allgemeinen Mitteilung reif ist. Hat aber dieses zweite Moment nicht ursprünglich und immer die Tendenz eine allgemeine Mitteilung vorzubereiten, wird es so gehandhabt, daß das Mitgeteilte in Einzelnen als Mysterium verschlossen bleibt, so ist es unsittlich. Betrachten wir uns dieses näher, so sehen wir das ganze Verfahren in der bestimmtesten Analogie mit dem einfachsten Naturgesetze. Denn ist im ersten Anfange unseres Verfahrens eigentlich kein bestimmtes Wollen des Einzelnen, das Ganze zu seiner Ansicht herüberzuziehen; tritt ferner ein solches Wollen nicht anders in ihm hervor als mit der Überzeugung, in ihm sei das Gute und in dem Ganzen nicht; und gewinnt er

diese wieder nur in der Wechselwirkung, die zwischen ihm und dem Ganzen stattfindet, so daß er zunächst nur eben diese Wechselwirkung wollen kann: welchen Gang nimmt denn da das Bestreben in seinen wechselnden Momenten? Keinen anderen, als den allgemeinen Naturgang, daß nämlich Entgegengesetztes sich so lange einander aufhebt und neutralisiert, bis das Überschüssige allein gestellt ist und die Oberhand behält. Das ganze Verfahren ist gleichsam nur ein Versuch, um auszumitteln, auf welcher Seite die überschüssige Kraft des Wahren und Rechten sei, und es soll kein anderer Wille sein, als daß diese hernach den Sieg davon trage. Und betrachten wir die Sache so, so wird uns nun aller Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen verschwinden und das ganze Handeln erscheinen rein als ein Handeln des Ganzen auf sich selbst und für sich selbst. Denn auch der Gegensatz wird verschwinden, daß der Einzelne in einem solchen Handeln gefaßt wird als überwiegend selbstthätig und das Ganze überwiegend als leidend, weil ja der Einzelne keine überwiegende Kraft des Geistes anders haben kann, als durch den Einfluß des Ganzen auf ihn, also nur sofern er ein integrierender Bestandteil des Ganzen ist, nicht sofern er demselben gegenübersteht. Die Reaktion, die in unserem Handeln liegt, entsteht, von diesem Standpunkte aus betrachtet, innerhalb des Ganzen selbst. Sie muß freilich an einzelnen Punkten anfangen, aber das erscheint in Beziehung auf das Ganze nur als zufällig, und ist sie einmal eingetreten, so muß sie sich nach dem Gesetze der Stetigkeit über das Ganze ausbreiten; denn der Einzelne, in dem der Prozeß begonnen hat, kann sein persönliches sittliches Verhältnis zum Ganzen immer nur so fassen, daß er ihn zu einem allgemeinen macht, und das Resultat wird immer nur in dem Maße, als den aufgestellten Regeln gemäß ver-

fahren wird, unter der Form jenes allgemeinen Naturgesetzes stehen. Und was nun unseren Kanon noch besonders betrifft in Beziehung auf das Verhältnis des zweiten Momentes zu dem dritten, so ist er also gegen alles Mysteriöse gerichtet, versteht sich in dem besonderen Sinne, in welchem wir das Wort hier nehmen, nicht in dem Sinne, in welchen die alte Kirche die Sakramente Mysterien nannte. Nun haben wir gesagt, es sei immer unsittlich, wenn eine geringe Anzahl das Richtige, was sie erkannt hat, was aber früher schon in dem Ganzen gewesen ist, diesem vorenthalten will, und darauf müssen wir auch beharren. Aber könnte es denn nicht wirklich einen Zeitraum geben, in welchem sie verpflichtet wäre, ihre reinere Überzeugung vor der Hand noch bei sich zu verwahren? Müßte sie das nicht sittlicherweise, wenn sie einsähe, sie würde gegenwärtig nicht nur nicht zum Ziele kommen, sondern aus dem Ganzen ausgeschlossen werden? Wir haben schon erwähnt, daß alles Mysteriöse auf allen Gebieten sich auf diese Weise rechtfertigen will; aber wir sehen nun auch, wie wenig es ihm gelingen kann. Denn woher will es doch die Überzeugung nehmen, daß es nichts ausrichten werde, wenn es sich dem Ganzen mitzuteilen versuche? Die Erfahrung allein kann darüber entscheiden, und auch diese nicht eher, als bis sich die kleinere Gesamtheit in ihrer Wirksamkeit auf das Ganze völlig erschöpft hat. Feigheit also ist es und nichts als Feigheit, mit einem sittlichen Handeln eher inne zu halten, als bis eine Wirkung auf das Ganze nach allen Seiten hin versucht und die dem Handeln zum Grunde liegende Idee vollständig erschöpft ist; und wo sittliches Handeln einmal sittlich hat beginnen müssen, da muß auch der Anfang desselben sich in jedem Momente erneuern, d. h. es muß fortfahren, und die kleinere Gesamtheit, die es hemmt, hebt ihr richtiges Verhältnis zum Ganzen

willkürlich auf und kann nichts davontragen, als ein böses Gewissen.

Wenn es sich nun aber ereignet, daß an dem reinigenden Handeln Einzelner auf das Ganze eine Spaltung entsteht, so geschieht auch das nur nach der Analogie jenes Naturgesetzes. Wir haben schon gefunden, daß die Spaltung ihre Rechtfertigung niemals erhalten kann durch den natürlichen reinen Verlauf des wiederherstellenden Handelns, sondern nur, wenn sich in diesem Verlauf ein besonderes, ein individuelles Organisierungsprinzip entwickelt hat; aber erst hier wird es uns vollständig deutlich werden. Betrachten wir nämlich den ganzen Verlauf so, wie er eben ist aufgezeigt worden, so läßt sich an und für sich kein anderes Ende des Prozesses denken, als daß entweder die Wiederherstellung in dem Ganzen vor sich geht, oder der Einzelne dem gegebenen Zustande des Ganzen wieder assimiliert wird; denn die Wechselwirkung zwischen beiden ist nicht erschöpft als in einem von diesen beiden Resultaten. Wenn also doch ein anderes Ende entsteht, so muß doch etwas anderes dazwischen getreten sein, und da ergiebt sich dann von selbst, daß, wenn eine Spaltung nur dadurch gerechtfertigt sein kann, daß ihr ein individuelles Prinzip inwohnt, auch nur gerade dieses es sein kann, was sie hervorgebracht hat.

Und hier drängt sich uns nun noch eine geschichtliche Betrachtung auf. Vergleichen wir nämlich mit dem gezeichneten reinen sittlichen Verlauf unseres Handelns den Gang der Kirchengeschichte, so zeigen sich uns da Abweichungen, die um so schwieriger zu erforschen sind, je mehr wir uns den ganzen Verlauf als einen Naturverlauf dargestellt haben. Wir müssen auf den ersten Anfang zurückgehen. Alles, was im Verhältnisse zu dem gegebenen Zustande der Gesamtheit als ein Neues in einem Punkte entsteht, und darunter ist

ja auch alles begriffen, was ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze hervorruft das macht, wie wir gesehen haben, in dem einzelnen Bewußtsein eine Reihenfolge von Zuständen durch, bis es dahin gelangt, daß es sich darin fixieren läßt und von da aus aus sich selbst herausgehen kann. Ist nun jedes wiederherstellende Handeln des Einzelnen auf das Ganze ebenso wie jede Fortschreitung des Ganzen immer bedingt durch eine große Geistesüberlegenheit Einzelner, wodurch charakterisiert sich denn diese? Offenbar werden wir sagen müssen: Je schneller in dem einzelnen Bewußtsein die ersten Entwickelungsstufen durchgemacht werden und je schneller sich so ein neuer Impuls fixiert, desto größer ist die Geistesüberlegenheit; je langsamer aber die Entwickelung vor sich geht und je weniger der sich fixierende Impuls dessen fähig ist, was wir Begeisterung nennen, desto geringer. Es ist also nicht anders zu glauben, als daß ein reinigendes Handeln dieser Art nur dann von Erfolg sein werde, wenn es von einem solchen Punkte ausgeht, in welchem große Geistesüberlegenheit gesetzt ist, wie es denn auch natürlich scheinen muß, daß überhaupt nur in einem solchen Punkte ein Neues bis zu der Kraft gedeiht, daß es zur Wirksamkeit nach außen hervortritt. Und muß nun der Einzelne, ehe er sich zur Wirksamkeit auf das Ganze bestimmt fühlen kann, sich erst selbst zu einem tüchtigen Organ seiner Überzeugung ausgebildet haben, so scheint sich auch darin, daß er dieses erreicht, die Geistesüberlegenheit zu manifestieren, und wer sie nicht hat, gar nicht versucht sein zu können, eine Wirksamkeit auf das Ganze zu unternehmen. Aber das ist nun gerade dasjenige, wovon uns die Geschichte so oft das Gegenteil zeigt. So wie das Christentum eine geschichtliche und eine Weltreligion geworden ist, so gehörte nun auch alles, was wir unter

menschlicher Bildung im höheren Sinne verstehen, dazu, wenn ein Einzelner sollte ein tüchtiges Organ werden, reinigend auf die Kirche zu wirken, wozu noch kommt, daß dabei vornehmlich auf diejenigen zu wirken ist, die die Repräsentation derselben bilden, also auf diejenigen, die überwiegend im Besitze der geschichtlichen Bildung sind, auf die daher nur wirken kann, wer sie mit den Waffen derselben geschichtlichen Bildung anzugreifen versteht. Demohnerachtet giebt es in der Geschichte der Beispiele so viele, daß Christen, die durch nichts weniger ausgezeichnet waren, als durch solche Bildung, sich herausnahmen, reinigend auf das Ganze zu wirken. Freilich konnten sie die Sache zu dem rein natürlichen Ziel nicht führen, daß das von ihnen Begonnene dem Ganzen wäre eingebildet worden; aber Spaltungen haben sie durch ihre verkehrten Versuche zu einem reinigenden Handeln auf das Ganze oft genug hervorgebracht, unsittliche freilich, weil keineswegs von einem individualisierenden Prinzipe ausgehende, aber darum nicht weniger tief eingreifende. Bestimmte Beispiele anzuführen, wird um so weniger notwendig sein, je mehr alle Tage noch dergleichen Versuche sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht auftauchen. Woher diese so häufigen Erscheinungen? Offenbar deuten sie auf einen krankhaften Zustand des Ganzen, auf eine Unsittlichkeit, die klar zu machen für uns von der größten Wichtigkeit ist. Es sind zwei verschiedene Fälle denkbar, wenn das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nicht zum Ziele kommt. Die Wahrheit kann nämlich auf der Seite des Einzelnen sein, aber die Fähigkeit des Ganzen, sie aufzunehmen, ist für den Augenblick noch zu gering. Die Geschichte zeigt genug Beispiele dieser Art, aber sie zeigt auch, daß in solchen Fällen das wiederherstellende Handeln nicht leicht gänzlich wieder einschläft, wie denn dieses auch

nur dann möglich wäre, wenn noch gar kein Organismus, wenn das Prinzip der Öffentlichkeit noch gar nicht durchgedrungen wäre. Ist aber die Öffentlichkeit einmal irgendwie organisiert, so wird man, sobald ein erster Versuch in der Geschichte niedergelegt ist, sich immer wieder auf ihn zurückberufen und an ihn anknüpfen. Oder der Einzelne, der ein wiederherstellendes Handeln auf das Ganze unternimmt, täuscht sich, und nicht das Ganze, sondern er selbst befindet sich in einer rückschreitenden Bewegung. Ein solcher Versuch nun ist immer krankhaft, aber welcher Fehler liegt dabei eigentlich zum Grunde? Da das Verhältnis des Einzellebens zum Gesamtleben immer ein solches ist, daß das eine in das andere übergeht, so muß, wenn die Schuld der Täuschung freilich unverkennbar in dem Einzelnen liegt, der sie hat, doch immer auch das Ganze etwas verschuldet haben, denn ohne das hätte die Täuschung in dem Einzelnen nicht entstehen können. Wir durchschauen also ihren Grund erst vollständig, wenn uns beide Entstehungsarten offen vorliegen. Hätte der Prozeß sein natürliches Ende, so müßte, wie wir gesehen haben, das Resultat entweder dieses sein, daß der Einzelne sich das Ganze, oder das Ganze sich wieder den Einzelnen assimilierte; und wäre die Wechselwirkung zwischen beiden in jedem Momente der Idee entsprechend, so würde das Resultat, wäre es nun das eine oder das andere, immer das rechte sein. Gesetzt nun, in einem bestimmten Fall wäre das Rechte gewesen, daß der Einzelne dem Ganzen wieder wäre assimiliert worden, er hat sich aber dessen geweigert, so muß also ein Fehler in der Wechselwirkung zwischen ihm und dem Ganzen zum Grunde liegen. Wir können uns freilich nicht damit befassen, das Entstehen des Unsittlichen in den einzelnen Fällen zu erforschen; aber da wir es hier mit demjenigen zu thun haben, was seiner Form nach die

größte sittliche Erscheinung ist, so sind wir wohl berechtigt zu einer Ausnahme, zumal wenn unser Verfahren, beide Entstehungsarten des Unsittlichen zu bezeichnen, als Typus für alle ähnlichen Fälle gelten kann. Bleiben wir nun zunächst beim Einzelnen stehen, der sich in der Täuschung befindet, so müssen wir sagen: Er konnte sich gar nicht berufen fühlen, wiederherstellend auf das Ganze zu wirken, und hat sich also eine Stellung angemaßt, die seiner Entwickelungsstufe im Verhältnis zu der des Ganzen durchaus nicht entspricht; und da können wir denn über die nähere Qualifikation seiner Verschuldung nicht in Verlegenheit sein; sein Fehler ist das, was wir den geistlichen Hochmut nennen, dieser Wahn, in welchem man sich in Beziehung auf das Ganze eine höhere Bedeutung beilegt, als man hat. Offenbar nun kann geistlicher Hochmut, wie jede andere Sünde, nur in einem solchen sein, der der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur unterworfen ist; aber was ist denn der Grund, wenn die allgemeine Sündhaftigkeit gerade in geistlichen Hochmut ausschlägt? und was ist der Grund, wenn der geistliche Hochmut sich gerade auf ein reinigendes Handeln wirft? Das führt uns auf den andern Punkt, auf das Gesamtleben. Geistlicher Hochmut nämlich entsteht immer nur und richtet sich nur auf ein reinigendes Handeln, wenn Unkenntnis oder Mißverstehen der geschichtlichen Elemente stattfindet. Denn jedes reinigende Handeln geht doch darauf aus, ein früheres Gute zu reproduzieren; wenn also eine falsche Ansicht dabei zum Grunde liegt, so wird ein früherer unvollkommener Moment für einen vollkommenen gehalten, oder man folgt einem Schein, indem man glaubt, der gegenwärtige Zustand habe die frühere Vollkommenheit eingebüßt. Diese falschen Schätzungen können wieder auf zweierlei Motive zurückgeführt werden, denn es giebt einen

habituellen Irrtum, welcher in mangelhafter Ausbildung der Erkenntnis seinen Grund hat, und einen accidentellen, welcher mit dem Gesamtzustande des Erkennens in Widerspruch steht und seinen Grund hat in einer falschen Richtung des Begehrungsvermögens, also in einer leidenschaftlichen Parteilichkeit für etwas. Nur im ersten Fall ist der geistliche Hochmut der wesentliche Fehler; denn wer dem habituellen Irrtum unterworfen ist, hat die Mittel nicht zur Hand, das Gegenwärtige in Beziehung auf sein Handeln richtig zu beurteilen. Allein auch was beim accidentellen Irrtum das eigentliche Übel ist, läßt sich doch wieder auf den geistlichen Hochmut zurückführen; denn wenn der Handelnde nur eine klare Selbsterkenntnis hätte, so würde es ihm auch leicht werden, seine leidenschaftlichen Impulse zu unterscheiden von denen, die im Zusammenhang stehen mit seinem ganzen Wesen, so daß also auch hier eine Überschätzung des eigenen Werts zum Grunde liegt. Nun läßt sich aller Irrtum auch immer wieder auf Unwissenheit zurückführen, und für diese fängt alle Heilung damit an, daß der Mensch wisse, er wisse nicht. Würde also der Einzelne durch seine Wechselwirkung mit dem Ganzen darüber zur Einsicht gebracht, daß er sich in einem Zustand befinde, in welchem er nicht wissen könne, was dem Ganzen förderlich ist, so wäre das der erste Schritt ihn zu heilen; und offenbar müßte das Ganze gar nicht erst darauf warten, bis der Irrtum des Einzelnen in Verkehrtheiten ausgeht; so daß also der Fehler zugleich in einer unrichtigen Wirksamkeit des Ganzen auf den Einzelnen liegt, wenn dieser ohne Beruf ein reinigendes Handeln unternimmt. Betrachten wir die Sache näher in den geschichtlichen Formen, so werden wir zugeben müssen, daß ein ganzes geschichtliches Element hemmende, falsche Versuche, wie sie uns jetzt beschäftigen,

eigentlich nicht von denen ausgehen können, in welchen das geschichtliche Leben gesetzt ist. Denn diese gehören eigentlich alle auf irgendeine Weise zu denen, die in der geschichtlichen Gemeinschaft das Ganze repräsentieren, freilich nicht gerade zu der repräsentativen Organisation des Ganzen, zum Kirchenregimente, aber immer zu denen, welche die öffentliche Meinung bilden, die immer die Repräsentantin ist der Ansicht und des Impulses des Ganzen, und nur von denen hervorgebracht werden kann, die die Wissenden sind. Wenn also ein verkehrtes Streben von diesen ausgeht, so gehört es nicht hierher, denn es wäre ein von dem Ganzen ausgehendes Handeln; allerdings in verschiedenem Maße, je nachdem der Einzelne, in welchem es heraustritt, zur Kirchenrepräsentation gehört, oder nicht. Aber auch davon ganz abgesehen, ist nur der Stand der Wissenden und das Kirchenregiment richtig organisiert, so wird überhaupt von dieser Seite ein verkehrter Versuch nicht leicht Raum gewinnen können. Denn haben diejenigen, welche die öffentliche Meinung bilden, die Wissenden, als Gesamtheit ein reges inneres Verkehr unter einander, so geht, was der Einzelne als Organ der öffentlichen Meinung unternehmen will, immer erst auf dieses Verkehr zurück, so daß alles Unhaltbare unterdrückt wird, ehe es in größere Kreise hinaustreten kann. So hatte Luthers erster Schritt seinen Ort ganz in dem inneren Verkehr der Wissenden unter sich, wie seine Disputationen zeigen; und gewiß, wenn nur einigermaßen hätte nachgewiesen werden können, seine Sache sei nichtig und sein Bestreben verkehrt, so würde es von seiner Seite etwas ganz Leeres gewesen sein, sich noch an das große Publikum zu wenden. Oder hätte er das auch von Anfang an gethan, so würden die Wissenden doch gegen ihn zusammengetreten sein und ihn widerlegt haben, und bei dem Ver-

trauen, das ihnen als Totalität bei dem großen Publikum nimmer fehlt, hätten sie ihm sofort allen Einfluß abschneiden müssen. Verkehrtes könnte also selbst von einem Wissenden aus nicht nachhaltig aufkommen, wenn die Gemeinschaft der Wissenden und die Kirchenrepräsentation wären, wie sie sein sollten; geschweige denn, um nun auf die Fälle zurückzukommen, wo solche Unternehmungen von denen ausgehen, in denen das geschichtliche Leben gar nicht ist, von einem Unwissenden aus. Denn woran fehlt es hier? Zunächst an dem Wissen, man wisse nicht. Vergleichen wir nun unsere Kirche mit der katholischen, so können wir uns nicht verhehlen, daß bei uns die reformatorischen Versuche Unberufener bei weitem häufiger sind. Dies hat aber seinen Grund darin, daß wir jedem Christen den Zugang zur heiligen Schrift gestatten, in deren Verständnis denn so mancher glaubt ein Surrogat zu haben für das ihm abgehende geschichtliche Leben. Um also nichtigen Versuchen zu wehren, bedarf es zuvörderst der Unterweisung zu richtigem Schriftverständnisse, und dann muß auch immer das Bewußtsein erweckt werden, daß ein völliges Verstehen der Schrift nicht anders möglich ist als auf dem Wege der gelehrten Bildung. Wäre in beider Hinsicht immer besser gesorgt gewesen, so würden viele Abnormitäten nicht entstanden sein. Dazu kommt aber noch etwas anderes. Es tritt nämlich nur zu oft der Fall ein, daß die Ehrfurcht, welche die Laien haben für die Wissenden als solche und für die Kirchenrepräsentation als Amt, gänzlich wieder aufgehoben wird durch die geringe persönliche Ehrfurcht, welche die Mitglieder der Repräsentation und in welchen sonst das geschichtliche Leben ist, einflößen. Wie sollte auch der Laie beides vereinigen, auf der einen Seite sich über jenen wissen in Beziehung auf Sittlichkeit und religiöse Kraft, und auf der anderen Seite sich ihrer

höheren Erkenntnis unterordnen. Der geistliche Hochmut würde also in den einzelnen nicht entstehen, wenn er nicht immer Vorschub fände einerseits in der Unvollkommenheit der Organisation, und anderseits darin, daß nicht Anstalten genug getroffen sind zur Verbreitung des richtigen Schriftverständnisses; und die Menge jener verkehrten Versuche in unserer Kirche ist ein sicheres Thermometer für den Zustand des Ganzen in dieser Hinsicht. Wir werden auch des Übels nicht Herr werden, ehe die Gründe desselben gehoben sind. In der ersten Zeit der evangelischen Kirche entstanden die Verkehrtheiten mehr aus dem einen Grunde, aus Mangel an Schriftverständnis und an Mitteln, dazu zu gelangen; in den neueren Zeiten ist die Ursache mehr in der fehlerhaften Organisation des Ganzen und besonders des geistlichen Standes zu suchen.

II. Das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mitkonstituierend ist.

Einleitung.

Was wir hier abzuhandeln haben, ist einerseits die Hauszucht, anderseits die Staatszucht. Den Staat hat die christliche Kirche, als sie entstand, schon vorgefunden; wir können ihn also nicht im voraus als Produkt des christlichen Lebens ansehen. Nicht ganz ebenso verhält es sich mit der Familie. Allerdings war auch sie der Kirche gegeben, als diese entstand, und ursprünglich konnten immer nur einzelne Mitglieder der Familie Glieder der Kirche werden; eine christliche Erziehung als ein zusammenhängendes Ganzes konnte es noch nicht geben, folglich auch keine christliche Hauszucht, kein reinigendes Handeln als Teil der Erziehung.

Aber nur im ersten Anfange der christlichen Kirche verhielt es sich so; und so früh schon konnte die Familie immer auch als aus dem Christentum entstehend angesehen werden, daß wir hier nun gar nicht umhin können, den zuletzt genannten Zustand ins Auge fassend, das Haus als ein Produkt des christlichen Lebens, und die Hauszucht als einen Teil des christlichen wiederherstellenden Handelns darzustellen. Freilich könnte man sagen, es sei jetzt derselbe Fall mit dem Staate, denn auch er sei nun in der Kirche, wie die Familie. Aber es tritt doch in der Praxis ein bedeutender Unterschied hervor. Denn während wir geradezu sagen müssen, daß in der christlichen Kirche das Hauswesen nie anders entsteht, als durch eine eigene Handlung der Kirche, müssen wir eben dasselbe in Beziehung auf den Staat leugnen; der Staat wird durch keine kirchliche Handlung gebildet. Wenn also die häusliche Zucht notwendig immer als etwas angesehen werden muß, was zugleich auch von der Kirche ausgeht, so muß uns eben dieses in Beziehung auf die Staatszucht vorläufig ganz problematisch bleiben. Es könnte freilich scheinen, als wäre diese Ungewißheit nur eine Folge unserer Anordnung. Denn hätten wir das erweiternde Handeln vorangeschickt, so müßten wir nun schon wissen, ob es im Wesen der christlichen Kirche liege, den Staat zu stiften, falls sie ihn nicht vorgefunden hätte; und damit wäre denn alle Unsicherheit in jener Beziehung aufgehoben. Allein unsere Darstellung würde dann auch in Gefahr gekommen sein, den Charakter einer gewissen Allgemeingültigkeit zu verlieren, nämlich nur zu gelten für die Zeit, wo der Staat angesehen werden könnte als von der christlichen Kirche schon adoptiert, und gerade an diesem Punkte muß uns die Allgemeingültigkeit von der größten Wichtigkeit sein, weil das Christentum dem Staate eine geraume Zeit hindurch fremd blieb und

alle Gesichtspunkte nur von der alttestamentischen Seite aus faßte.

Daß die Zucht im häuslichen Leben der Kirchenzucht jedenfalls näher steht als die Staatszucht, ist schon aus dem Gesagten klar. Es wird also auch ganz natürlich scheinen, daß wir mit ihr beginnen.

A. Die Hauszucht.

Wird gegenwärtig auch die Familie durch die christliche Kirche gebildet, so ist dadurch doch in ihrer wesentlichen Konstitution nichts geändert; sie besteht nach wie vor aus dem zwiefachen Gegensatze von Eltern und Kindern und von Herrschaft und Gesinde. Aber nicht auf alle diese Elemente haben wir Rücksicht zu nehmen. Denn das Verhältnis zwischen Herrschaft und Gesinde ist ein wechselndes, und in Beziehung auf das Geistige stehen sie zueinander wie Einzelne in der Gemeinde. Und auch die Ehegatten verhalten sich in Beziehung auf unser Handeln nur wie ein Gemeindeglied zum andern. Es bleibt uns also nur das Handeln der Eltern auf die Kinder, der Teil der Erziehung, welcher einen reinigenden Charakter hat, die Kinderzucht. Freilich, sofern die christliche Kirche den häuslichen Verein hervorbringt, sofern sind auch die Eltern nur die Organe, durch welche das Ganze der Kirche auf die Kinder wirkt, und so scheinen wir auch hier auf das vorige zurückgeführt zu werden. Aber der Unterschied ist der, daß die Kinder nur in unvollkommenem Sinne Glieder der Gemeinde sind und also das Handeln auf sie in der Mitte steht zwischen dem Handeln des Ganzen auf seine Glieder und dem Handeln auf die ganze Masse derer, die noch gar nicht zur Gemeinde gehören. Könnten wir die Kinder zu den letzteren rechnen,

so würde das Erziehen ganz unter das verbreitende Handeln fallen.

Aber noch nach einer anderen Seite hin sind die Grenzen zu bestimmen. Es giebt nämlich eine in wissenschaftlicher Ausbildung begriffene Theorie des ganzen sittlichen Handelns auf die Unmündigen, die Pädagogik, die also auch alles reinigende Handeln der Eltern auf die Kinder zu konstruieren hätte. Daß wir uns nun nicht darauf einlassen können, diese Disziplin ganz in unsere Untersuchung aufzunehmen, leuchtet ein; es gilt also zu bestimmen, was wir von ihr zu entnehmen, was wir ihr zu überlassen haben. Wir haben hier ein zwiefaches Verhältnis zu beachten. Einmal nämlich ist die Erziehungslehre eine angewendete untergeordnete Disziplin, die in der Sittenlehre ihre Prinzipien hat. Wir können also hier nur die Prinzipien aufstellen für unser Gebiet der Erziehung; die Ausführung aber dieser Prinzipien überlassen wir der Pädagogik als eigentlicher Technik. Sodann wird die Pädagogik nicht ausschließlich aus dem religiösen Gesichtspunkte behandelt, sondern sie ist eine angewendete untergeordnete Theorie, die ein unmittelbares Verhältnis hat zur philosophischen Sittenlehre. In dieser sind ganz eigentlich ihre Prinzipien zu finden; wir haben also hier nur zu sehen, wie sich dieselben aus dem christlichen Gesichtspunkte besonders gestalten.

Um uns nun so nahe als möglich an das Bisherige anzuschließen, müssen wir überall auf dasselbe zurückgehen. Der Hauptgegensatz, den wir gefunden haben, war der zwischen dem Handeln des Ganzen auf die Einzelnen und dem Handeln des Einzelnen auf das Ganze. Daß von dem letzteren hier nicht die Rede sein könne, ist klar; den Kindern kann kein Handeln auf das Ganze zukommen. Wir versieren also ganz in dem ersten Gliede jenes Gegensatzes. Für

dieses aber giebt es, wie wir gesehen haben, zwei Methoden, die beide auf dem Gegensatze zwischen Geist und Fleisch beruhend, sich einander ergänzen; der Geist des Ganzen wirkt einerseits auf das Fleisch, anderseits auf den Geist des Einzelnen. Und eben diese Gesichtspunkte können uns nun auch leiten in der häuslichen Zucht. Denn sofern hier überhaupt von einem reinigenden Handeln die Rede sein soll, sofern muß ja in den Kindern auch schon eine Herrschaft des Geistes vorausgesetzt werden, weil sonst keine Wiederherstellung, sondern nur eine Weckung und Belebung stattfinden könnte.

Aber wann beginnt denn nun eigentlich die christliche Kinderzucht? Die Mitteilung des christlichen Geistes in seiner wesentlichen Verbindung mit der Idee und der Thatsache der Erlösung beruht einerseits darauf, daß das Christentum geschichtlich gegeben sei, anderseits auf dem Gefühle der Sündlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit; und die religiöse Mündigkeit ist nirgend, wo nicht beides in seiner Vollständigkeit entwickelt ist. In den Kindern ist beides erst im Werden, also auch der Geist erst im Werden. Setzen wir dennoch den Geist in ihnen und zwar mit einer gewissen Herrschaft über das Fleisch, so kann das nur heißen: wir setzen in ihnen den Geist im allgemein menschlichen Sinne, darin begriffen, den christlichen Geist in sich übertragen zu lassen. Und wodurch manifestiert sich dann in ihnen eine Herrschaft des Geistes über das Fleisch? Durch das Gewissen. Ehe also dieses nicht in den Kindern entwickelt ist, kann es kein reinigendes Handeln auf sie geben, sondern nur ein solches, welches das Gewissen zu entwickeln geeignet ist. Von der einen Seite nun scheint es unnötig, hierüber etwas zu sagen; denn niemand wird bestreiten, daß keine Herrschaft des Geistes sein kann über das Fleisch, wo noch kein Gewissen ist. Von der

anderen Seite aber könnte man sagen, es sei sehr wohl denkbar, daß irgendwo das Gewissen schon sei, aber doch noch keine Herrschaft des Geistes über das Fleisch. Der erste Satz ist klar. Denn wollte man auch annehmen, es gebe eine Herrschaft des Geistes über die sinnliche Natur auch ohne Gewissen, weil ja das Gewissen immer zurückgehe auf eine Subsumtion des Einzelnen und Besonderen unter das Allgemeine, die als ein Akt des Verstandes noch fehlen könne, wo ein Sein und Wirken des Geistes auf das Fleisch unter der Form des Willens längst stattfinde, so ist doch nicht zu verkennen, daß diese Gewalt des Geistes über die Sinnlichkeit nur eine scheinbare wäre; der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch wäre noch gar nicht hervorgetreten; es wäre nichts vorhanden, als was wir in der Sprache des gemeinen Lebens das gute Herz nennen, die natürliche Gutartigkeit, wobei immer die Meinung ist, es sei zwar dem Geiste zuzuschreiben, daß sich die sinnliche Natur auf gewisse Weise manifestiere, aber dem Geiste ohne Bewußtsein des Gegensatzes. Tritt aber dieses Bewußtsein hervor, so tritt auch das Gewissen ein. Und von hier aus wird nun auch leicht klar zu machen sein, welchen Wert die Einwendung hat, das Gewissen könne sein, wo eine Herrschaft des Geistes über das Fleisch noch nicht ist. Ihr Inhalt nämlich bestimmt sich uns jetzt genauer so: Wenn dem Kinde etwas verboten wird mit seiner eigenen inneren Zustimmung, so wird sich sein Gewissen regen, sobald es gegen das Verbot handelt. Aber es folgt gar nicht, daß das Kind auch wirklich schon imstande gewesen sei, dem Verbote zu entsprechen. Und somit scheint ausgemacht, daß ohnerachtet das Gewissen schon geweckt ist, doch noch von keinem reinigenden Handeln die Rede sein könne, sondern erst von einem verbreitenden, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch erzeugenden. Freilich,

wäre der Akt der Anerkennung des Gesetzes bloß ein Akt des Verstandes, so wäre mit ihm noch keine Gewalt des Geistes über das Fleisch gesetzt. Das ist er aber niemals, sondern er schließt immer auch den Willen in sich, dem Gesetze zu folgen. Und sehen wir auf den Akt, in welchem einem anerkannten Gesetze entgegen gehandelt wird, so geschieht dies freilich unter sehr verschiedenen Formen. Es giebt eine sophistische Form, bei welcher der Akt begleitet ist von einer Widerlegung des vorher anerkannten Gesetzes; es giebt eine rein pathematische, bei welcher die Anerkennung des Gesetzes immer noch fortdauert, aber mit dem Geständnisse, daß die Macht fehle, es zu erfüllen. Aber in beiden Fällen wird doch immer auf einen früheren Zustand zurückgegangen, wenngleich er zurückgenommen wird; im ersten Falle wird die Überzeugung widerrufen, was aber immer nur etwas Momentanes sein kann, im zweiten Falle der Entschluß, dem Gesetze gemäß zu handeln, ohne daß die Ohnmacht dazu wäre bevorwortet gewesen. Und so können wir denn allerdings sagen, daß sobald das Gewissen einmal entwickelt ist, dann auch, so oft und in welchem Falle auch immer gegen ein anerkanntes Gesetz gehandelt wird, ein wiederherstellendes Handeln indiziert ist. Wie aber die häusliche Zucht mit dem Erwachtsein des Gewissens beginnt, so ist sie auch durch dasselbe allein bedingt, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle; und alle pädogogischen Maßregeln, die hierher gerechnet werden wollen, aber von einem anderen Prinzipe ausgehen, haben mit der christlichen Kinderzucht nichts gemein.

Steht nun dieser Anfang fest, was ist denn das eigentliche Wesen dieses Handelns? Es muß stets in genauer Analogie bleiben mit der Zucht in der christlichen Gemeinde. Also beide Methoden sind anzuwenden und zwar beide immer

verbunden. Warum das? Eigentlich muß jede von beiden zureichend sein für sich allein; aber da keine von beiden im Zusammenleben auf eine zureichende Weise angewandt werden kann, so ist es notwendig, beide zu verbinden. Wenn nämlich die Entwickelung des Gewissens noch fehlt, so muß man damit beginnen, es zu erwecken, was doch nicht anders möglich ist, als durch eine Einwirkung des Geistes im Ganzen auf den Geist des Einzelnen. Ist aber die Entwickelung des Geistes vor sich gegangen, so ist nun der Geist zwar erregt, aber nur mit dem durch die Erfahrung gegebenen Bewußtsein von seiner Ohnmacht, also mit der Empfänglichkeit für jede Einwirkung, durch welche er eine Macht werden kann, so daß auch hier die Einwirkung auf den Geist bestimmt indiziert ist. Nun ist, wie wir gesehen haben, die Erregung des Geistes im Einzelnen durch das Ganze wesentlich im Kultus gegeben, in der Darstellung des christlichen Geistes in der Kirche, oder, denn so können wir es auch ausdrücken, das Hervortreten des reinigenden Handelns ist durch das darstellende bedingt; es ergiebt sich uns also, wenn doch auch für die Kinderzucht gilt, daß die Methode auf die Sinnlichkeit einzuwirken nicht kann angewendet werden ohne die Methode der Einwirkung auf den Geist, der Kanon, es könne keine Kinderzucht geben, die sich sinnlicher Mittel bediene, ohne daß ihr als Ergänzung etwas beigegeben sei, das wir als häuslichen Gottesdienst zu fassen haben, etwas, wovon die Einwirkungen auf den Geist ausgehen können. Stellen wir nun aber die Frage so: Warum soll denn nicht das ganze reinigende Handeln in dieser Form der Erweckung des Gewissens fortschreiten? so müssen wir uns überzeugen, daß dieses nicht möglich ist. Es geht schon aus den aufgestellten Merkmalen hervor, daß solche Wirkung auf den Geist sich weniger an die besondere Beschaffenheit des einzelnen

Falles anschließt, der das wiederherstellende Handeln veranlaßt. Denn als Fortsetzung der Erweckung des Gewissens geht sie auf das Allgemeine selbst, auf das in allen verschiedenen Fällen Identische; es handelt sich dabei um das anerkannte Gesetz und die Unfähigkeit es zu vollziehen. Und ebenso ist das Allgemeine durchaus das Prävalierende, wenn wir sie als durch die Darstellung des Geistes selbst erfolgend, also als unter den Typus des Gottesdienstes fallend ansehen; denn indem wir uns hier ein religiöses Zusammenleben der Hausgenossen denken, so verschwindet wieder, was dem Einzelnen begegnet ist, in das Allgemeine. Und könnte nun wohl eine solche Einwirkung auf den Geist, welche von der besonderen Beschaffenheit des einzelnen Falles ganz abstrahiert, ein zureichendes reinigendes Handeln sein? Unmöglich, zumal die Vereinigung zum Hausgottesdienste nur periodisch wiederkehren, also auch von der quantitativen Seite aus nicht für jedes einzelne, sondern nur für das gemeinsame Bedürfnis aller berechnet sein kann. Von welchem Gesichtspunkte wir daher auch ausgehen mögen, die Wirkung auf den Geist, wie unmittelbar sie auch indiziert sei, kann für sich allein nicht zureichen, weil sie immer teils die am meisten bedürftigen Glieder des Hauses im Mangel lassen muß, teils die am meisten dem Geiste widerstrebenden Richtungen der Sinnlichkeit nicht anders behandeln kann als diejenigen, welche am leichtesten zu beherrschen sind. Muß aber die andere Methode, die einer besonderen Einwirkung auf die sinnliche Natur, immer vorausgesetzt werden, wie stellt sich denn die Sache von dieser Seite? Wir haben gesehen, daß es in der christlichen Gemeinschaft eine Gymnastik geben muß, die so begründet ist in der Organisation der Kirche, daß jedes Mitglied derselben in den Stand gesetzt wird, die am meisten dem Geiste widerstrebenden Richtungen seiner sinn-

lichen Natur durch Übungen, die unabhängig sind von dem einzelnen Falle, worin sich der Streit gegen den Geist entwickelt hat, dem Geiste zu unterwerfen. Auch haben wir gesagt, daß diese Übungen nichts anderes sein, als die Fortsetzung des gymnastischen Teiles der Erziehung. Was wir also damals vorausgesetzt haben, ist dieses, daß es in jedem Hauswesen eine den Bedürfnissen des Einzelnen angemessene Gymnastik gebe, durch welche die Unterordnung des Fleisches unter den Geist herbeigeführt werden kann. Und nun wird es vorzüglich darauf ankommen, daß wir zusehen, wie sich auch diese Gymnastik an das anschließt, was wir als den Anfangspunkt dieses Handelns gesetzt haben, nämlich an die Erweckung des Gewissens. Denken wir uns also diese als vollendet, so liegt darin, es sei das Bewußtsein entstanden einer Ohnmacht, das anerkannte Gesetz zu vollziehen, und daß diese Ohnmacht begründet sei in einer zu großen Gewalt irgendeiner Richtung der sinnlichen Natur. Dieses Bewußtsein ist aber nicht denkbar ohne einen geistigen Schmerz, ohne eine geistige Unlust, die aufgehoben sein will, also Wunsch ist, Bestreben, die bestimmte Richtung der sinnlichen Natur dem Geiste unterzuordnen, Streben nach Selbstbeherrschung. Nun kann der Fall der Verletzung des Gesetzes immer nur da eingetreten sein, wo eine bestimmte Pflicht war; folglich ist das Bedürfnis offenbar dieses, daß zwischen dem Momente der Pflichtverletzung und dem, wo die Pflicht wieder vorkommt, etwas geschehe, was das Widerstreben der sinnlichen Natur aufheben und dem Geiste das Übergewicht verschaffen kann, also daß Übungen seien für die sinnliche Natur, die nicht auf bestimmte Pflichten sich beziehen, eine Gymnastik im wahren Sinne des Wortes, eine spielende Übung in der Beherrschung der sinnlichen Natur für die künftigen möglichen Fälle des Widerstrebens

gegen den Geist. Der häusliche Gottesdienst also auf der einen und die freie Übung der verschiedenen Richtungen der sinnlichen Natur als fortgehende Anstalt zum Behuf der Selbstbeherrschung auf der anderen Seite sind die beiden wesentlichen Elemente des wiederherstellenden Handelns im häuslichen Leben; was sich nicht unter das eine oder das andere bringen läßt, hat notwendig immer eine dem wiederherstellenden Handeln durchaus fremde Tendenz; und alles, was wahrhaft reinigendes Handeln sein soll, muß immer aus beiden zusammengesetzt sein.

So steht denn im allgemeinen fest, daß in der häuslichen Zucht die beiden Methoden der Kirchenzucht, und zwar beide immer verbunden, ihre Stelle finden, die eine, die immer eine Analogie hat mit dem darstellenden Handeln, und die andere, die wesentlich freie Gymnastik ist. Was aber die erste insbesondere betrifft, so ist zuvörderst offenbar, daß der christliche Hausgottesdienst niemals bloß wiederherstellend, sondern immer auch verbreitend wirken wird, wie denn in jedem wirklichen Handeln diese verschiedenen Formen immer beisammen sind. So aber ist er dann auch ein organisches Glied des christlichen Lebens. Daß dem ohnerachtet die Schrift ihn nicht besonders fordert, erklärt sich einerseis daraus, daß es in der Zeit, als sie entstand, erst wenige ganz christliche Familien gab, und anderseits daraus, daß in der ersten christlichen Kirche der Gegensatz zwischen häuslichem und öffentlichem Gottesdienste überhaupt nicht hervortreten konnte, da der öffentliche selbst mehr den Charakter des häuslichen hatte. Dagegen aber ist offenbar, daß, sobald die Kirche sich so gesetzt hatte, daß ihre organischen Glieder ganze Familien waren, der christliche Hausgottesdienst konstante Praxis wurde, so daß also hier die Sitte die Belehrung der Schrift ergänzt. Sodann ist noch dieses zu bemerken:

Wir sagten gleich anfangs, das reinigende Handeln in der Familie sei nur insofern als ein besonderes und eigentümliches anzusehen, als die Kinder unvollkommene Glieder der christlichen Gemeinschaft seien, aber doch Glieder. Dem aber stand parallel der Satz, daß, indem das reinigende Handeln zurückweist auf einen Zustand, in welchem die Herrschaft des Geistes über das Fleisch schon vorhanden war, man nicht sagen kann, in den unvollkommenen Gliedern der Kirche, in den christlichen Kindern sei schon der eigentlich christliche Geist gewesen; denn was vorauszusetzen ist bei ihnen für das reinigende Handeln ist immer nur dieses, daß das höhere intellektuelle Vermögen darin begriffen ist in das eigentümlich christliche einzugehen; das Christentum wird ihnen erst geschichtlich gegeben, und ihr Bewußtsein entwickelt sich erst zum Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit. Ist das letztere ausgebildet, so ergreift es lebendig das ihm geschichtlich gegebene Christentum, und mit diesem Momente tritt die religiöse Mündigkeit ein. Allein wir können doch auch wieder sagen: Wenn unser wiederherstellendes Handeln ein christliches sein soll, so muß auch beides immer schon begonnen haben, die geschichtliche Mitteilung des Christentums und die Entwickelung des Gefühls der Erlösungsbedürftigkeit, und der christliche Hausgottesdienst muß sich immer genau an sie anschließen. Zuletzt ist zu bemerken, daß hier ein Punkt ist, von welchem aus wir eingreifen können in den anderen Teil des wirksamen Handelns, in das verbreitende. Wird nämlich vom Standpunkte des letzteren aus die Frage aufgeworfen, wie früh denn überhaupt die geschichtliche Mitteilung des Christentums beginnen müsse, so sind entgegengesetzte Antworten mögltch, die eine: So früh als möglich, damit die Ausbildung des religiösen Prinzips nicht aufgehalten werde, die andere: So spät als möglich, damit man

sicher sei, daß es auch richtig verstanden und Superstition fern gehalten werde. Von unserem Standpunkte aus aber ergiebt sich ein dritter Terminus, der beides gegen einander ausgleicht. Denn wir müssen sagen: Wenn doch das wiederherstellende Handeln anfangen muß, sobald das Gewissen entwickelt ist, und wenn der Gottesdienst ein wesentliches Element dieses Handelns ist, so muß dann doch auch dasjenige schon immer vorausgegangen sein, ohne welches dieses Element als ein christliches nicht konstituiert werden könnte. Nur ist der Unterschied nicht zu verkennen zwischen eigentlich beabsichtigter und sich von selbst bildender Mitteilung; uud was die letztere betrifft, so ist von selbst klar, daß sie in dem Maße notwendig ist und unvermeidlich, als das christliche Prinzip in einem Hauswesen einheimisch ist.

Die zweite Methode nun auch noch besonders ins Auge fassend, müssen wir davon ausgehen, daß wir sie im allgemeinen der ersten relativ entgegengestellt haben. Die dem darstellenden Handeln analoge Einwirkung des Geistes auf den Geist abstrahiert von der Verschiedenheit der Verhältnisse, in welchen der Geist im Einzelnen zu den verschiedenen Verzweigungen der menschlichen Natur steht; die Gymnastik dagegen, die Übung in der Selbstbeherrschung, muß genau in das Besondere der gegebenen Fälle eingehen. In der Erziehung hat sie ganz eigentlich ihren Ort; das Leben in der Gemeinde bedarf nur eines ihr analogen, sofern die Erziehung manches unvollendet gelassen hat. Ihre eigentliche Aufgabe ist also, zwischen den einzelnen Pflichtpunkten den Übungen in der Selbstbeherrschung einen solchen Erfolg zu geben, daß, wenn die Zeit der Erziehung verflossen ist, mit der religiösen Mündigkeit eine solche Herrschaft des Geistes über das Fleisch hergestellt sei, daß die Selbstbeherrschung vollständig und ein Rückfall in Ohnmacht des Geistes nicht

mehr möglich ist. War es uns früher, wo wir es mit dem entwickelten Menschen zu thun hatten, dessen ganze Zeit seinem Berufe gehört, nicht leicht, einen Ort zu finden für ein Handeln, das bloß Übung sein soll, so haben wir hier diese Schwierigkeit gar nicht, weil in der Entwickelungszeit gerade dieses Handeln das Übergewicht hat; und es muß nur als Kanon gelten in der christlichen Erziehung, daß überall Raum sein muß auch für alle Übungen, die jene Aufgabe unseres reinigenden Handelns postuliert. Daß dieses aber immer möglich sei, wird niemand bestreiten. Auch im häuslichen Leben fehlt es nicht an sinnlichen Reizen, weder an Reizen negativer, noch an Reizen positiver Art, und so ist immer Veranlassung, ohne Beziehung auf bestimmte sittliche Aufgaben die Kinder anzuregen, rein um der Selbstbeherrschung willen und damit sie der Kraft des Willens sich bewußt werden, alle Arten von Kämpfen zu bestehen, den Kampf gegen Trägheit, wo es also gilt, Anstrengungen zu ertragen, und den Kampf gegen positive Versuchungen, wo es also gilt, freiwillig von sich zu weisen, was sinnlichen Reiz hervorbringt. Und so, wie nun eine schmerzliche Empfindung über die Ohnmacht des Geistes entstanden ist, so ist auch eine Lust gesetzt an der Herrschaft des Geistes, die, aufgefordert, sich in einem freien Spiele zu bewähren, hier das eigentliche Motiv ist, so daß das Ganze darauf reduziert werden kann, daß es ein fortgesetztes Aufregen des Gewissens ist. Denn wird der Kampf nicht bestanden, so ist die Lust an der Herrschaft des Geistes nicht so groß gewesen, als man geglaubt hat, und also auch die Unlust an der Ohnmacht des Geistes nicht so groß, als sie hätte sein sollen, womit immer zugleich eine noch tiefere Aufregung des Gewissens sich bildet; und das natürliche Ziel ist nur in dem Bewußtsein, daß für jeden Kampf, der im

Umfange des Lebens wieder vorkommen kann, eine Lust an der Herrschaft des Geistes vorhanden ist, die groß genug ist, um ihn zu bestehen. Aber gerade weil dieses Element des reinigenden Handelns, diese Übung in der Selbstbeherrschung, sich auf die Seite des Besonderen neigt, darf es nichts Phantastisches an sich haben, sondern es muß sich durch die Erfahrung bestimmen lassen; denn ohne das könnte es wenigstens nicht wiederherstellendes Handeln sein. Das sind die Grenzen, in welche diese Gymnastik eingeschlossen ist, die aber auch notwendig ausgefüllt werden müssen.

Es sind nun aber noch zwei Kautelen zu bemerken in Beziehung auf beide Methoden. Zuerst nämlich haben wir allerdings gesagt, daß alles reinigende Handeln auf diesem Gebiete sich an die Regungen des Gewissens, d. h. an die Anerkennung des Unsittlichen in einem vorgekommenen Falle anschließt. Aber das ist nun nicht so zu verstehen, als schlösse es eine Diskussion über die sittlichen Gründe in sich. Es ist eine wesentliche Korruption der Erziehung unserer Zeit, daß man für nötig hält, den Unmündigen die Gründe des Unsittlichen zu entwickeln und darüber mit ihnen zu raisonnieren. Bleiben wir aber auf unserem Standpunkte der christlichen Hauszucht, so sind wir ja davon ausgegangen, daß der christliche Typus des Geistes in der früheren Periode des Lebens noch nicht vollständig entwickelt sei. Der Geist als Prinzip des einzelnen Lebens ist hier noch nicht ausgebildet; das einzelne Leben ist also auch noch nicht anzusehen als ein geistig unabhängiges und für sich bestehendes, sondern nur als ein integrierender Teil des Gesamtlebens, der sein eigentliches Prinzip in diesem hat. Das können wir in diese Formel zusammenfassen, daß es für Kinder keine andere Sittlichkeit giebt, als den Gehorsam; denn damit ist ausgesprochen, daß nur in dem Gesamtleben, welches

von den Eltern und Erziehern vertreten wird, das den Willen der Kinder leitende Prinzip liegt. Dagegen ist das Bestreben, die sittlichen Gründe zu entwickeln, kein anderes, als das, die Unabhängigkeit des geistigen Lebens in den Kindern zu gründen. Auch dieses muß statthaben, und es ist wirklich ein wesentlicher Teil des verbreitenden Handelns; aber es darf nicht in die Lebensmomente fallen, in welchen eben ein wiederherstellendes Handeln nötig ist. Denn überall, wo Ohnmacht des Geistes hervortritt, da zeigt sich insofern auch immer noch die Unzulänglichkeit des einzelnen Lebens, den Geist als einen selbständigen in sich zu haben; auch jeder Erwachsene erscheint, so oft der Geist in ihm sich ohnmächtig zeigt, als unmündig. Und hier haben wir nun die Sache auf einen Punkt gebracht, wo wir auf die Schrift zurückgehen können. Denn in der Art wie der Apostel das Gebot des Gehorsams gegen die Eltern aus dem Alten Testamente in das christliche Leben überträgt, tritt auf das Entschiedenste hervor, daß er den Gehorsam als die einzige wahre Sittlichkeit in der Periode der Unmündigkeit ansieht. Und das halten wir fest. Wenn wir also gesagt haben, das reinigende Handeln auf die Kinder knüpfe sich an das Erwachen des Gewissens, und dieses schließe in sich die Anerkennung des Gesetzes zugleich mit der Subsumtion der einzelnen Fälle, welche dem Gesetze nicht adäquat sind, so ist mit Anerkennung nicht die Einsicht in das Gesetz und in seine Gründe und mit Gesetz nicht diese oder jene einzelne Vorschrift, sondern eben nur dieses sittliche Gesetz des Gehorsams gemeint, welches für alle Kinder existiert. Aber freilich, dieser Gehorsam muß ein freier sein, denn sonst kann sich keine Regung des Gewissens auf ihn beziehen; die Kinder müssen fühlen, daß nichts ihrem geistigen Zustande angemessen ist, als der Gehorsam. Mischt man nun in das

reinigende Handeln das Entwickelungsmoment der Begründung und Auseinandersetzung, so antizipiert man einen späteren Zustand, hebt die reine, sittliche Unterwerfung auf und trübt auf diese Weise das ganze Verfahren.

Die zweite Kautel ist diese. Wir haben gesagt, die Gymnastik, die freie Übung in der Selbstbeherrschung, müsse angesehen werden als zwischen die eigentlichen Pflichtpunkte des Lebens fallend, also als Spiel. Aber nicht in dem Sinne ist sie ein Spiel, daß ein Preis dabei ausgesetzt sein dürfte, d. h. es darf sich durchaus nichts in sie einmischen, was Furcht oder Hoffnung ist, wenn nicht die Wirkung gänzlich verloren gehen soll. Furcht und Hoffnung sind selbst sinnliche Motive, und diese sollen ja eben bekämpft werden. Sie sind gewaltige Kräfte, aber nie sittliche; hier also finden sie keine Anwendung, denn der Charakter unseres Handelns duldet kein anderes Motiv als die reine Freude an der Selbstbeherrschung, ohne allen fremden Reiz, was schon daraus klar wird, daß auch dieses Element des reinigenden Handelns sich immer nur an die Erregung des Gewissens anschließen darf. Das heißt mit anderen Worten: Wir leugnen, daß Strafe und Belohnung der christlichen Hauszucht angehören, sofern diese in Analogie ist mit der Gemeindezucht. Strafe nämlich ist wesentlich ein angedrohtes Übel; denn ohne angedroht zu sein, wäre das Übel, das man einer Handlung folgen läßt, nichts als ein Ausdruck der Leidenschaft, als eine Art von Rache, und eine Strafe wird immer nur vollzogen, damit die Drohung nicht als nichtig erscheine, sondern realisiert werde. Wird aber Übel angedroht, so wird Furcht erweckt. Ebenso setzt jede Belohnung, die angekündigt wird, auch die Absicht voraus, sie zu erteilen; wird sie also versprochen, so erweckt sie Hoffnung. Und steht das nun fest, so ist auch deutlich, daß

Strafe und Belohnung nicht einmal den Grad der Gewalt des Geistes über das Fleisch erkennen lassen, geschweige denn diese Gewalt verstärken. Das einzige, was sie hierher Gehöriges bewirken könnten, wäre die Einsicht, es sei den Zöglingen überhaupt nicht unmöglich, es übersteige überhaupt nicht ihre Kräfte, etwas Bestimmtes zu thun oder zu lassen, ganz abgesehen nämlich von der Sittlichkeit, von der Gewalt des Geistes über das Fleisch. Und der Fall kommt allerdings nicht selten vor, daß man sich selbst täuscht und da Mangel an Kräften voraussetzt, wo nichts ist als Mangel an gutem Willen, daß man also durch Strafe und Belohnung den Beweis führen kann, was der Mensch könnte, wenn er wollte. Aber soll es denn nun gar keine Belohnung und Bestrafung geben in der Erziehung? Das wollen wir nicht sagen; wir behaupten nur, daß sie nicht dürfen verfügt werden in Rücksicht auf Wiederherstellung eines schon vorhanden gewesenen besseren geistigen Zustandes, sondern daß ihre Tendenz eine andere sein müsse, falls sie sollen zu rechtfertigen sein. Das Hauswesen ist nämlich ebenso wesentlich Element der bürgerlichen Gemeinschaft als der kirchlichen; und darin liegt ein Fingerzeig, daß Strafen und Belohnungen in der Familie stattfinden können, nicht sofern diese Element der Kirche, sondern sofern sie Element des Staates ist. Nun ist freilich in der Familie nicht eigentlich ein Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen, aber doch eine Analogie von Herrschaft, und auch nicht eigentlich ein bestimmtes Recht, aber doch die Analogie eines Rechtes. Muß also der Staat strafen und belohnen, aber nicht um zu bessern, sondern nur um die Freiheit der Einzelnen vor jeder Beeinträchtigung zu schützen, so muß ein Analogon davon auch in der Familie vorkommen, sofern auch in dieser die Herrschaft verpflichtet ist, jedes Glied der

Familie in seinem Rechtszustande zu erhalten, damit es seinen Beruf ungehindert üben könne.

Was die Schrift hierüber enthält, beschränkt sich auf wenige Vorschriften in den gnomischen Anhängen zu einigen paulinischen Briefen. Die Ermahnung, die Kinder aufzuziehen in der Zucht und Ermahnung zum Herrn, gehört ins erweiternde Handeln; nur die gehört hierher, die Kinder nicht zu erbittern und nicht zum Zorne zu reizen (Kol. 3, 21. Eph. 6, 4). Wenn wir uns aber dieses analysieren, so stimmt, was wir gefunden haben, genau damit überein. Auch der Ausspruch des Apostels schließt alles Pathetische, alle Rache aus, denn was dieser Art ist, erbittert und reizt selbst wieder zur Rache. Aber nicht minder schließt er jede Strafe aus, sofern sie auf den Gegensatz von Geist und Fleisch, und auf den Sinn für denselben berechnet sein will. Denn ist dieser Sinn geweckt, so ist auch der Sinn da für den Gegensatz von geistigen und sinnlichen Motiven, und der Widerspruch, nur Geistiges aufregen und stärken, also bessern zu wollen, und doch nur sinnliche Motive zu wecken, muß notwendig auffallen und erbittern. Mit dem Erbittern verbietet also der Apostel auch das Strafen um der Besserung willen. Und so müssen wir denn dabei beharren, daß christliche Hauszucht und Strafe einander widersprechen. Den Eltern liegt beides ob, die Kinder zu bessern und Ordnung im Hause zu erhalten. Nichts ist gewöhnlicher, als daß beide Gebiete verwechselt werden und die Strafe also da angewandt wird, wo sie nicht hingehört. Geschieht das, so sehen die Kinder den Widerspruch zwar nicht ein, aber sie fühlen ihn, und daß sie gebessert werden, ist unmöglich, weil sie eben erbittert werden. Aber auch abgesehen davon, ist nichts klarer, als daß die Strafe nicht bessern kann, sondern nur ermitteln, daß der Gestrafte wirklich mehr zu leisten

die natürlichen Kräfte hatte, als er geleistet hat. Wird nun dieser Versuch oft wiederholt, so erzeugt sich allerdings allmählich eine größere Fertigkeit, das Gebotene zu thun und das Verbotene zu unterlassen; aber wie wenig damit das Kind gebessert wird, wie sehr es dadurch zu nichts angehalten wird, als zum Handeln aus Furcht oder aus Hoffnung, das zeigt auch die Erfahrung, wenn nun die Strafe endlich aufhört; denn dann tritt die Fertigkeit in demselben Maße wieder zurück, als das Verlangte der natürlichen Neigung zuwider ist. Wenn Strafe sollte Besserung hervorbringen können, so müßte sie Liebe erzeugen können; aber das ist unmöglich. Insofern sie nun aber doch notwendig ist aus einem anderen Gesichtspunkte, als aus dem der Besserung, so ist notwendig, sie immer dazu zu benutzen, daß man an ihren Wirkungen den Kindern zeigt, wie viel sie haben leisten können aus sinnlichen Motiven, und sie nun ermahnt, dasselbe zu leisten aus sittlichen Motiven, rein um des des Gehorsams willen. Unterläßt man das, so werden sie auch in allen diesen Fällen leicht das Gefühl behalten, sie seien gestraft worden unter dem Vorwande der Besserung, und natürlich erbittert werden; denn haben sie auch von selbst das Gefühl, daß Strafen nicht bessern, die Überlegung haben sie nicht von selbst, daß man sie auch nicht um der Besserung, sondern bloß um der Ordnung willen gestraft hat. Darauf muß man sie also bestimmt hinführen.

Diese Betrachtung über Strafe und Belohnung in der Hauszucht bildet den natürlichen Übergang zur Darstellung der Staatszucht. Wir haben aber zuvor noch dieses zu berücksichtigen. Das wiederherstellende Handeln, sahen wir, hat keinen andern Punkt, an den es sich zuerst anschließen könnte, als das Erwachtsein des Gewissens. Indem wir

aber einen Unterschied angenommen haben zwischen dem reinigenden Handeln im Hause und dem in der Kirche, so müssen wir nun fragen: Wo hört denn das Erste auf, um in das Letzte überzugehen? Es ist zwar auch dieses im allgemeinen schon festgestellt worden; denn indem wir sagten, die Hauszucht falle in den Zeitraum der religiösen Unmündigkeit, so folgt, daß sie mit der religiösen Mündigkeit aufhören müsse. Aber wir können uns dabei doch noch nicht vollkommen beruhigen. Nämlich im Hauswesen vertreten die Eltern und Erzieher die Stelle des Ganzen, die Kinder die der Einzelnen; es fällt also in dem Zeitraume der Erziehung beides zusammen, das wiederherstellende Handeln der Eltern und das der Kirche. Das reinigende Handeln, welches von den Eltern ausgeht, geht von ihnen aus, sofern sie auch Repräsentanten sind der christlichen Gemeinschaft, und das beruht darauf, daß die Kinder nur unvollkommene Glieder der Kirche sind. Beginnt nun die religiöse Mündigkeit mit der vollkommenen Aufnahme in die Kirche, mit der Admission zum Sakramente des Altars, so müßte mit diesem Momente auch die Hauszucht aufhören. Aber das ist gar nicht die Praxis in der christlichen Kirche, und darüber müssen wir uns noch verständigen. Der Unmündigen Sittlichkeit ist, wie wir gesehen haben, der Gehorsam. Dieser müßte also mit der Erklärung, sie seien mündig, aufhören; und in der That, sie werden entweder zu früh für mündig erklärt, oder sie sind, für mündig erklärt, auch wirklich imstande, alles Sittliche selbst zu beurteilen. Aber es ist nicht zu übersehen, daß sich hier kein plötzlicher Wechsel, sondern nur ein allmählicher Übergang denken läßt. Auf dem Gebiete der christlichen Hauszucht haben wir zwar die Auseinandersetzung der Gründe des sittlichen Handelns verworfen, nicht aber auf dem Gebiete des erweiternden Handelns, wo

sie immer stattfinden muß als Versuch, die sittliche Einsicht der Kinder zu erforschen und zu erhöhen. Denken wir uns nun diesen Prozeß, anfangend mit dem Erwachen des Gewissens und immer fortgehend, so ist von demselben Momente an der Gehorsam schon im Abnehmen und so der Übergang in den freien Zustand eingeleitet. Von der andern Seite muß lange, nachdem die Kinder in religiöser Beziehung für mündig erklärt sind, ihr Verhältnis zu den Eltern in politischer Hinsicht noch ganz dasselbe bleiben; denn, wenn sie auch gar nicht unreif in die christliche Gemeinschaft aufgenommen sind, so können sie doch noch nicht diejenige Herrschaft über sich selbst gewonnen haben, die zu bürgerlicher Selbständigkeit unentbehrlich ist, also auch der elterlichen Auktorität noch nicht entraten. Und dazu kommt nun noch, daß niemand der Gemeindezucht mehr bedarf, als der, für welchen sie eben erst beginnt. Wenn diese nun dem Wesen unserer Kirche gemäß einerseits aus der Organisation des Ganzen, anderseits aus dem freien Verhältnisse der Einzelnen hervorgeht, so werden doch diejenigen, die die Kinder erzogen haben und sie also am besten kennen, die tüchtigsten Organe sein für das reinigende Handeln des Ganzen auf die Jugend; und diese wird darum, weil es ihr frei steht, ein persönliches Verhältnis der Liebe auch mit anderen anzuknüpfen, für dieses reinigende Handeln der Eltern im Namen der Kirche gewiß nicht minder gern offen bleiben.

B. Das reinigende Handeln im Staate.

Einleitung.

Das Christentum hat überall den Staat gefunden, und wenn auch neue Staaten entstanden sind, seitdem es besteht, so sind sie doch nicht durch das Christentum entstanden,

sondern nur im Zusammenhang mit älteren Staaten und durch deren Wirksamkeit. Auch hat sich das Christentum den Staat nicht so angeeignet, daß es ihn neu eingerichtet hätte, nicht so, wie es sich die Familie angeeignet hat, die nun immer von der Kirche inauguriert wird und sanktioniert. Wir müssen also auch das reinigende Handeln im Staate als ein schon gegebenes betrachten, so daß wir gar nicht zu fragen haben, ob es überhaupt stattfinden soll oder nicht, sondern nur inwiefern es als ein Gegebenes durch das Christentum gebilligt wird oder gemißbilligt, modifiziert oder beim alten gelassen. Steht es aber so, so ist die Frage immer auch nur die: Wie verhält sich der Christ als Einzelner zu dieser Form des Handelns im Staate? Nun ist jeder Einzelne im Staate entweder Obrigkeit, oder Unterthan; auf diesen Gegensatz wird also überall Rücksicht zu nehmen und zu bestimmen sein, was in Beziehung auf das reinigende Handeln im Staate dem Christen gezieme, sofern er Unterthan ist, und was ihm gezieme, sofern er Obrigkeit ist. Soviel zum voraus im allgemeinen über die Methode.

Was nun aber die ganze Idee des reinigenden Handelns im Staate betrifft, so giebt es ein inneres und ein äußeres, wie es ein inneres und ein äußeres Verhältnis des Staates giebt. Denn der Staat ist seinem Wesen nach ein Rechtszustand, eine Vereinigung von Menschen unter Gesetze, wozu immer auch das gehört, daß es für den Staat eine bestimmte Art und Weise giebt, wie Gesetze in ihm zustande kommen und verändert werden; und dieses alles umfaßt sein inneres Verhältnis, das also in dem Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan abgeschlossen ist. Aber er hat auch Verhältnisse nach außen hin, ein Verhältnis zu anderen Staaten und ein Verhältnis zu solchen, die noch gar nicht im Staate leben.

Das innere reinigende Handeln im Staate stellt sich wieder zwiefach dar. Zuvörderst in Analogie mit der Kirchenzucht als Strafgerichtsbarkeit, als Reaktion des Ganzen gegen diejenigen seiner Mitglieder, die, indem sie dem Gesetze nicht gehorchen, in einen unsittlichen Zustand zurückgefallen sind, in denen also der aufgehobene Gehorsam herzustellen ist. Sodann in Analogie mit der Kirchenverbesserung als Handeln Einzelner auf das Ganze, wenn dieses in rückgängiger Bewegung ist, also in einer Korruption, die aufgehoben werden muß, und wenn die gesunde Lebensbewegung des Ganzen in Einzelnen konzentriert ist, von denen aus sie sich wieder über alle Teile verbreiten kann. Unsere Fragen in dieser Beziehung sind also: Was ziemt dem Christen in Beziehung auf das Strafrecht, wenn er Unterthan, was ziemt ihm, wenn er Obrigkeit ist? und: Was ziemt dem Christen als Unterthan, und was ziemt ihm als Obrigkeit in Beziehung auf das Bedürfnis der Staatsverbesserung?

Aber auch das äußere reinigende Handeln ist ein doppeltes. Zuerst nämlich ein reinigendes Handeln eines Staates auf einen andern. Es giebt zwar kein Völkerrecht in demselben Sinne, wie es ein Recht im Staate giebt; aber wo irgend die Verhältnisse der Staaten zueinander sittlich sollen beurteilt werden, muß auch die Idee eines allgemeinen Rechtsverhältnisses unter den Staaten vorausgesetzt und zum Grunde gelegt werden. Tritt nun ein Staat der freien Wirksamkeit eines andern entgegen, so hebt er das vorausgesetzte Rechtsverhältnis auf und macht ein wiederherstellendes Handeln auf sich notwendig, also entweder Unterhandlungen, das Analogon von der Erweckung des Gewissens auf dem Gebiete der Hauszucht, oder Krieg, das Analogon der Strafgerichtsbarkeit. Um den Krieg aber wird es sich hier besonders handeln, also auch der Gegensatz zwischen Obrigkeit

und Unterthanen wieder in Anregung kommen. Denn da es überall die Obrigkeiten sind, welche den Krieg beschließen, und überall die Unterthanen, durch welche er geführt wird, so wird zu bestimmen sein, ob die letzteren alles dabei nur zu thun haben rein aus ihrem Verhältnisse zur Obrigkeit heraus, oder ob noch etwas anderes dazukomme. Die zweite Richtung des äußeren reinigenden Handelns ist aber die auf den ganzen Teil des menschlichen Geschlechtes, der noch nicht in bürgerlichen Vereinen lebt; und die Staaten vornehmlich, die gleichsam als Grenzorte der zivilisierten Welt mit der unzivilisierten in der nächsten Berührung sind, werden es zu üben haben. Denn auch hier ist ein Rechtsverhältnis vorauszusetzen, und wird dieses verletzt, so muß es hergestellt werden durch den Staat und dessen Bürger, und es ist also die Frage, was dazu für den einen und für die anderen das rechte Verfahren sei.

In diesen Fragen wird sich die ganze Behandlung des Gegenstandes beschließen. Angemessen aber wird es sein, mit derjenigen zu beginnen, welche der Hauszucht am nächsten liegt.

1. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit.

Ist der Gehorsam gegen das Gesetz aufgehoben, so ist auch ein wiederherstellendes Handeln indiziert. Denn nur insofern ist der Staat wirklich ein Staat, als in ihm Gehorsam stattfindet gegen seine Gesetze. Wird dieser Gehorsam aufgehoben und das ursprüngliche Verhältnis nicht hergestellt, so ist der Staat in einem Zustand der Auflösung, welcher er um so sicherer entgegengehen muß, je öfter sich das wiederholt. Wir sind vorläufig übereingekommen, unsere Frage sei in dieser Beziehung zwiefach zu stellen, nämlich sofern der Christ Obrigkeit, und sofern er Unterthan sei. Für die letzte Seite derselben scheint aber hier kein rechter

Ort zu sein. Denn ist es, wie wir hier voraussetzen, der Unterthan, der aus dem Gehorsam gewichen ist, so muß ihn die Obrigkeit zu demselben zurückzuführen suchen; und in dem Maße als das gelingt, scheint für eine Mitwirkung der Mitunterthanen kein Raum zu bleiben. Allein die Sache ist diese. Wenn ein Unterthan das Gesetz übertritt, so kann ein anderer dabei beteiligt sein, und dann fragt sich doch, was nun dieser zu thun habe; was um so mehr bestimmt werden muß, als darüber Streit entstanden ist unter den Christen, indem es immer einige gegeben hat, die es für unchristlich gehalten haben, zur Obrigkeit seine Zuflucht zu nehmen, wenn man in der Sphäre seiner freien Persönlichkeit sei verletzt worden. Daß aber die erste Seite der Frage, nämlich was dem Christen, sofern er Obrigkeit ist, obliege, hier wohlbegründet sei, leuchtet von selbst ein. Denn ist irgendwo der Gehorsam aufgehoben, so muß ihn natürlich die Obrigkeit wiederherstellen, und da fragt es sich also, ob dieses Handeln dadurch, daß, der es übt, ein Christ ist, eine Modifikation erleidet, oder nicht.

Also wenn Ungehorsam gegen das Gesetz bestehen bleibt, so geht der Staat seiner Auflösung entgegen. Aber auf welche Art soll denn der Gehorsam hergestellt werden? Entweder ist er unwissentlich verletzt. Dann aber kann nichts anderes indiziert sein, als den, der ihn verletzt hat, zur Erkenntnis zu bringen; denn der Schadenersatz, der etwa geleistet werden muß, gehört in eine andere Rubrik, nämlich in die der bürgerlichen Gerichtsbarkeit. Hier haben wir also nur das Analogon von der Ermahnung und Belehrung auf dem Gebiet der kirchlichen Zucht. Oder wissentlich; und dann ist in dem, der den Gehorsam verletzt, vorauszusetzen, zwar nicht, daß er ganz und gar nicht, aber doch, daß er in gewissen Zuständen nicht von der Idee des Staats

ist geleitet worden. Was soll nun geschehen? Soll nach Analogie der oben betrachteten Einwirkung auf den Geist die politische Idee wieder belebt werden? oder ist nach Analogie der früher entwickelten Einwirkung auf das Fleisch den sinnlichen Motiven, welche über die Kraft der politischen Idee den Sieg davongetragen haben, ein Gegengewicht zu geben? Das erste muß freilich geschehen, aber es kann nicht der Zweck sein des wiederherstellenden Handelns im Staat, sondern der Christ findet den Ort dafür einerseits in der christlichen Gemeinschaft, anderseits in den politischen Bildungsanstalten, die dem verbreitenden Handeln angehören. Es bleibt also nur das zweite übrig, folglich, da der Mensch nur durch eigennützige Motive bewogen sein kann, den Gehorsam zu verletzen, nur dieses, daß ihm selbstsüchtige Motive entgegengesetzter Art an die Hand gegeben werden, die ihn zum Gehorsam zurückführen, d. h. daß ein System von Strafen und Belohnungen in Anwendung gebracht wird. Die Frage ist demnach die, inwiefern es dem Christen gezieme, als Obrigkeit ein solches System zu handhaben, und als Unterthan sich demselben zu unterwerfen und es in Anspruch zu nehmen.

Wir fragen also zuerst: Ziemt es dem Christen als Obrigkeit, die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit zu handhaben? Man könnte sagen: Der Christ soll das Böse überwinden mit Gutem; er darf also keine Strafen feststellen und verhängen, und würde der Staat christlich organisiert, so könnte von einer Strafgesetzgebung nicht die Rede sein. Und wirklich ist aus diesem Gesichtspunkte oft die Frage aufgestellt, ob es dem Christen gezieme, ein obrigkeitliches Amt anzunehmen, und von vielen ist sie verneint worden. Nun aber finden sich auch wieder entgegengesetzte Aussprüche in der Schrift, und zwar weit bestimmtere, und da muß doch nach

einem richtigen Kanon der Auslegung das Speziellere mehr gelten als das Allgemeine, weil es bei diesem immer dahin gestellt bleibt, ob der Verfasser sich auch wirklich alle einzelnen Fälle mitgedacht hat, wie denn in jenem allgemeinen Satze der allgemeine Typus war das Verhältnis des Christen zu seinem Gegner, an den Fall aber, daß der Christ als Obrigkeit dasteht, gewiß nicht gedacht ist. Wenn nämlich Paulus, Röm. 13, 4, sagt, die Obrigkeit trage das Schwert, die Bösen zu bestrafen, und zwar nachdem er V. 1 gesagt hat, die Obrigkeit sei von Gott gesetzt, so stellt er die Strafgerichtsbarkeit dar als in der göttlichen Institution der Obrigkeit gegründet. Der Christ kann also kein Bedenken tragen, auch als obrigkeitliche Person in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes zu erfüllen. Überdies ist bei derselben gar nicht die Rede von dem Überwinden des Bösen in dem Sinne, in welchem es freilich nicht von Strafen ausgehen kann, und dann ist auch die Strafe an und für sich nicht etwas Böses. Immer aber ist sie doch Zufügung eines Übels, und auch diese erscheint an sich als dem Gesetz der christlichen Liebe widerstreitend. Doch wir müssen die Sache mehr in ihrem Ursprung betrachten. Die Strafe soll wirken als Drohung, und das wirkliche Eintreten derselben ist nur eine Notwendigkeit, damit die Drohung Realität habe. Ein Strafgesetz bloß zum Schein geben, mit dem Vorsatz, die Strafe doch nicht eintreten zu lassen, hätte keinen Sinn. Aber man giebt es auch nie so, daß es rückwirkende Kraft hätte. Ist also immer vorauszusetzen, daß es bekannt sei, so hat jeder rein durch sein Bleiben im Staat in dasselbe eingewilligt, und wenn er es nun übertritt und sich Strafübel zuzieht, so ist er selbst es, der es sich zufügt, nicht die Obrigkeit, die nur von ihm selbst den Impuls zu ihrem Handeln erhält. Dabei kann aber der

Christ als Obrigkeit sich nur dann vollständig beruhigen, wenn kein anderes Übel als Strafe darf auferlegt werden, als was jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist. Nun darf niemand sich selbst töten. Folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen. Über diesen Punkt ist von jeher Streit gewesen; aber genau betrachtet, giebt es doch nichts, was unserer Schlußreihe könnte entgegengesetzt werden und unser Resultat gefährden. Der eigentliche Zweck aller Strafgesetzgebung ist, den Gehorsam gegen das Gesetz aufrecht zu erhalten. Das ist wahr; aber in Beziehung auf den Übelthäter, an dem man die Todesstrafe vollzieht, hat es keinen Sinn mehr. Man könnte also nur sagen: Die Todesstrafe wird an Einem vollzogen und damit auf alle Übrigen kräftiger gewirkt als durch sonst irgendetwas. Gesetzt, es verhalte sich so, kann denn der Staat ein Recht haben, diese stärkste Kraft der Drohung um den Preis eines menschlichen Lebens zu erkaufen? Gewiß nicht, wie wir denn, so oft er die Todesstrafe in Anwendung bringt, auch kein anderes Gefühl haben, als entweder das, er hege nur einen Rest barbarischer Zeiten, oder er zeige, daß er politisch Bankerott gemacht habe, daß es ihm an Kraft fehle, die politische Idee herrschend zu erhalten; das erste, wenn er die Todesstrafe verhängt über gemeine Verbrechen, das andere, wenn über Verbrechen gegen den Staat, die wir Hochverrat nennen. Wollte man aber sagen: Es giebt Verbrechen, die nicht zulassen, daß der, welcher sie begangen hat, jemals wieder zu einem frohen Lebensgefühle kommt, so daß die Todesstrafe über ihn zu verhängen ein Akt der Menschenliebe an ihm und die größte Wohlthat für ihn ist, so müssen wir das als unchristlich ganz von der Hand weisen, denn die Gnade Gottes ist mächtiger als jede einzelne Handlung des Menschen. Abgesehen aber vom

christlichen Standpunkte, so kann man entweder nur sagen: Das Gefühl, mit dem Bewußtsein gewisser Verbrechen nicht mehr leben zu können, ist ein individuelles, worüber also ein anderer gar nicht urteilen kann. Dann aber könnte nichts folgen, als daß dem Verbrecher die Freiheit zugestanden werden müßte, sich selbst zu morden. Oder: Es ist ein Gemeingefühl, über welches also der Staat zu urteilen imstande ist. Wenn aber dann der Staat einen Verbrecher mit dem Tode bestraft, so wäre das auch nur unter der Voraussetzung sittlich zu rechtfertigen, daß dem Staat ein partieller Selbstmord zustände. Wie soll sich nun der Christ dabei verhalten? Wenn es nicht zu leugnen ist, daß die Todesstrafe in Beziehung auf das Privatrecht noch aus dem Zustand der Barbarei, diesem Kriege zwischen den Einzelnen unter einander, und in Beziehung auf das öffentliche Recht noch aus dem Zustand der Gärung, diesem Kriege zwischen dem Ganzen und den Einzelnen, herrührt, so muß mit der Bildung der Staaten das Bestreben wachsen, die Todesstrafe aufzuheben und mit der Christianisierung der Staaten das Bewußtsein, daß sie nicht nur überflüssig ist und unnütz, sondern auch unsittlich; und zeigt sich das nicht wirklich, so ist es immer ein Beweis von Stumpfheit. Zunächst trifft die Schwierigkeit die Fürsten. Diese sollten also damit anfangen, kein Todesurteil mehr zu unterschreiben und die Todesstrafe immer in eine andere zu verwandeln, um sie gesetzlich aufzuheben, sobald die Erfahrung den Beweis geliefert hätte, daß sich weder der Einzelne im Staat, noch der Staat als Staat übler befindet, wenn es keine Todesstrafe mehr giebt. Aber freilich, die Fürsten handeln nicht als Einzelne, sondern fühlen sich gebunden durch das Ganze und glauben also der Auktorität eines Gesetzes nicht zu nahe treten zu dürfen, dessen Abschaffung nur erst von Wenigen

gefordert wird und in welchem die große Mehrheit noch eine Art von Sicherheit findet. Doch folgt daraus nur dieses, daß die Todesstrafe keine persönliche, sondern eine gemeinsame Schuld ist, nicht aber, daß sie als gerechtfertigt angesehen werden kann. Der Christ muß beharrlich danach trachten, daß sie abgeschafft werde.

Unsere zweite Frage ist nun diese: Wie verhält sich der Christ als Unterthan zu der Strafgerichtsbarkeit im Staate? Zuvörderst steht fest, daß der Christ als Unterthan sich jeder Strafe unterwerfen muß. Denn die Schrift sagt: Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, nicht nur um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen. Und wer, wie der Christ, den Staat und also auch die Obrigkeit als ein göttliches Institut ansieht, der muß ja auch wollen, daß selbst an seiner Person die Auktorität des Gesetzes aufrecht erhalten werde. Ja, in der größten Allgemeinheit müssen wir dieses auffassen und sagen, daß kein Fall denkbar ist, in welchem der Christ sich der Strafe widersetzen oder entziehen dürfte, gesetzt auch, sie träfe ihn nach seiner Überzeugung mit dem entschiedensten Unrecht. Wer anders lehrte, lehrte nur Unrecht häufen auf Unrecht.

Schwierig aber ist die Frage, wiefern der Christ als Unterthan die Strafgerichtsbarkeit des Staats aufrufen dürfe. Die öffentliche Meinung unterscheidet sehr bestimmt Vergehen gegen den Staat selbst und Vergehen gegen Einzelne im Staate. Daß nun jeder die Verpflichtung habe, Unternehmungen gegen den Staat, die zu seiner Kenntnis kommen, der Obrigkeit anzuzeigen, sollte niemandem zweifelhaft sein; denn ganz unhaltbar ist die entgegengesetzte Ansicht, daß diese Verpflichtung niemand habe, weil sie jedem obliege. Eben weil ich nicht weiß, ob ein anderer Kenntnis hat von der Gefahr, die dem Staate droht, und ob er,

wenn er die Kunde davon hat, seiner Pflicht gemäß handeln werde, muß ich um so eher die Obrigkeit in den Stand setzen, auf ihrer Hut zu sein. Daß dadurch ein Strafübel über einen anderen herbeigeführt wird, darf mich nicht irre machen; denn wer gegen die Gesetze handelt, zieht, wie wir gesehen haben, sich selbst die Strafe zu. Dennoch brandmarkt die öffentliche Meinung jeden, der in dieser Hinsicht seine Schuldigkeit thut. Woher das? Es hat einen zwiefachen Grund. Zuerst nämlich ist diese Abweichung der öffentlichen Meinung vom sittlichen Prinzip überall da sehr erklärlich, wo der Staat Belohnungen setzt auf die Denunziation. Denn da ist nicht mehr auszumitteln, ob Liebe zum Staate oder der nichtswürdigste Eigennutz das Motiv ist. Eine solche Praxis aber sollte dem Staate billig fremd sein; er sollte nicht voraussetzen, daß seine Glieder nicht getrieben werden von der Liebe zu ihm, sondern von der Hoffnung auf seine Belohnung; er sollte auch nicht seine eigene Schwäche so zur Schau stellen, schon darum nicht, damit nicht revolutionäre Tendenzen in ihr Entschuldigung finden, weil den Vorwand, er bedürfe der Umgestaltung zu kräftigerem Leben. Zweitens aber überall da, wo es gesetzliche Einrichtungen giebt, bei welchen schon auf Kontraventionen gerechnet ist, wie das vorzüglich der Fall ist bei der Gestaltung, die dem Abgabenwesen in den neueren Staaten gegeben ist. Denn da sieht man die Übertretungen des Gesetzes gar nicht mehr als eine öffentliche Angelegenheit an, sondern als ein Spiel auf Gewinn und Verlust zwischen einem gewissen Zweige von Einzelwesen und einem anderen, wobei jede Einmischung eines dritten höchst indiskret sei. Wie unsittlich, wie gefährlich auch das ist, bedarf keiner Auseinandersetzung; und der Staat sollte endlich davon zurückkommen Vergehen, dieser Art von allen übrigen zu

unterscheiden, denn diese falsche Maßregel allein entfremdet der öffentlichen Meinung das sittliche Prinzip selbst. Wir müssen also dabei bleiben, daß der Unterthan nicht nur das Recht hat, sondern auch die Pflicht, die Strafgerechtigkeit gegen diejenigen aufzurufen, die sich gegen den Staat vergehen. Aber freilich, in dem Maße als die Handlungsweise des Staates so fehlerhaft ist, daß sie die öffentliche Meinung und das sittliche Prinzip entzweit, ist unsere allgemeine Formel nicht ohne weiteres anzuwenden, sondern man kann nur sagen, das richtige Verfahren ist das, in welchem die Differenz zwischen der öffentlichen Meinung und dem sittlichen Prinzip so viel als möglich aufgehoben wird und so wenig als möglich hervortritt.

Wie ist es aber mit dem Aufrufen der Strafgerichtsbarkeit in Privatangelegenheiten? Es sind dagegen viele Bedenken erhoben, und zwar gerade aus dem eigentümlich christlichen Standpunkte. Man sagt, die Schrift fordere, lieber Unrecht zu dulden, als einem anderen Übles zuzufügen. Das erste könne der Christ, weil er alle irdischen Dinge geringschätzen solle, das letzte solle er nie. Dabei beruft man sich auf die Aussprüche Christi, die das Dulden des Unrechts sogar bis zur Provokation desselben zu empfehlen scheinen. Und dieselbe Ansicht könnte man noch von einer anderen Seite her geltend machen. Wenn wir nämlich in die Kindheit der bürgerlichen Gesellschaften zurückgehen, so zeigt die Geschichte überall, daß die Strafgesetze gegen öffentliche Vergehen älter sind, als die gegen Privatvergehen; denn lange Zeit ist es den Einzelnen überlassen geblieben, sich selbst zu helfen gegen alle Beeinträchtigungen und Beleidigungen, die sie von anderen Einzelnen erfuhren. Die Sache läßt sich also so darstellen, daß das spätere Eintreten des Staates bei Privatverletzungen keinen Sinn hatte, als dieselbe

Genugthuung von Staats wegen zu nehmen, die zu nehmen bis dahin dem Willen und der Kraft des Verletzten überlassen war. Aber wäre es nun wohl dem Christen erlaubt gewesen, sich selbst zu helfen in jenem Zustande, wo der Staat noch keinem Verletzten zuhilfe kam? Hätte der Christ nicht jedes ihm angethane Unrecht nehmen müssen wie ein nachteiliges Naturereignis? Hätte er sich nicht darauf beschränken müssen, jeder Genugthuung entsagend zu versuchen, ob nicht der Gegner durch die Macht der Liebe zur Erkenntnis der Sünde und zur Besserung zu bringen gewesen wäre? Und wenn dem so ist, kann das sein Verfahren ändern, daß der Staat sich hingestellt hat als Verwalter der Privatgenugthuung, die kein Christ jemals begehrt? Giebt man zu, daß der Christ im Naturzustande keine rächende Selbsthilfe übt gegen den Beleidiger, so scheint notwendig zu folgen, daß er auch nie das Eintreten des Staates dabei in Anspruch nehmen könne. Das erste nun ist unbedingt zuzugeben; der Geist des Evangelii fordert es. Woher aber demohnerachtet die Erscheinung, daß nur wenige kleine Gemeinschaften, die christliche Kirche im großen aber nie, es ihren Gliedern verbieten, zu der Strafgerichtsbarkeit des Staates ihre Zuflucht zu nehmen? Die Sache ist offenbar diese. Es ist keineswegs dasselbe, ob der Einzelne sich selbst hilft, oder ob der Staat eingreift. Denn ist der Staat um so unvollkommener, je mehr er glaubt, er könne das gemeine Wesen sichern ohne den Einzelnen zu schützen, und ist er um so vollkommener, je mehr er die Kräfte eines jeden der Unterthanen als die seinigen ansieht und auf gleiche Weise verfährt bei Verletzungen des Einzelnen und bei Vergehungen gegen den Staat, so hört mit seinem Eingreifen der Unterschied zwischen öffentlichen und Privatangelegenheiten in Beziehung auf Verletzungen auf, und jedes Vergehen wird

ein öffentliches. Da kann dann also auch nicht mehr die Rede sein von Privatgenugthuung, die zu fordern gegen den Geist des Christentums ist, sondern nur von Sicherstellung des Staates gegen Übergriffe Einzelner; nicht bloß von einem Rechte kann es sich dann handeln, sondern von der Pflicht des Bürgers, die Strafgerichtsbarkeit aufzurufen gegen Verletzung des Ganzen, wobei es also auch gar keinen Unterschied machen kann, ob sie erfüllt wird von dem zunächst Verletzten, oder von einem anderen, nur daß sie dem zunächst Verletzten immer zuerst und ganz vorzüglich obliegt, sofern es in der Natur der Sache liegt, daß er zuerst und am besten von der Verletzung weiß, die in seiner Person dem Ganzen zugefügt ist. Aber diese Auseinandersetzung hat keinen kirchlichen Charakter; sie ist eine Verteidigung der allgemeinen Praxis der Christen, die indes für uns nur insofern Wert haben kann, als sie mit der Schrift in Übereinstimmung zu bringen ist. So viel nun ist gleich deutlich: Wird die Bereitwilligkeit das Unrecht zu leiden ganz allgemein gesetzt, so kann die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehen, so lange es noch Menschen in ihr giebt, die Unrecht thun. Denn diese haben dann völlig freie Hand und werden sich allmählich alle anderen unterordnen. Wenn also sonst die Aussprüche Christi und der Apostel überall das Dasein der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzen, so darf nicht angenommen werden, jene Stelle in der Bergpredigt enthalte Anweisungen, deren Befolgung den Staat auflösen würde. Nun könnte man sagen: Was Christus hier fordert, ist doch nur, daß jeder für seine Person das Unrecht geduldig ertrage. Dabei kann aber der Staat sehr wohl bestehen, wenn nun nur die übrigen, denen das Unrecht eben nicht zugefügt wird, desto eifriger dafür sorgen, daß die Strafgerichtsbarkeit des Staates dem Verletzten zuhilfe kommt;

und das ist es also, was der Herr fordert, wenn doch feststeht, daß er nichts weniger beabsichtigt, als das Aufhören des Staates. Er befiehlt: Leidet das Unrecht, aber das duldet nicht, daß es anderen zugefügt werde. Das hat einige Ähnlichkeit mit der Kantschen Theorie, daß niemand sorgen solle für seine eigene Glückseligkeit, aber jeder für die des anderen, ist aber, wie diese Theorie auch, ein unnützes Spiel, ein leeres Hin- und -herschieben der Sache aus einer Hand in die andere, und von dem Sinne Christi weit entfernt. Denn wenn Christus sagt: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, so lehrt er, daß wir aus dem, was wir uns selbst schuldig sind, zu bestimmen haben, was wir für den Nächsten thun müssen, folglich, daß wir immer auch uns selbst schuldig sein müssen, was wir anderen schuldig sind. Aber könnte man nicht sagen: Der Erlöser verbietet, die Strafgerichtsbarkeit des Staates gegen diejenigen in Anspruch zu nehmen, die uns beleidigt haben, und damit scheint freilich allen denen unbeschränkte Gewalt gegeben zu sein, die Unrecht thun wollen. Aber er hat doch keineswegs besorgt, daß sein Verbot die Auflösung der bürgerlichen Gemeinschaft zur Folge haben würde, weil er voraussetzte und voraussetzen konnte, daß durch die allmähliche Verbreitung seines Lebens die Zahl derer, die Unrecht thun wollen, immer würde vermindert werden. Und allerdings müssen wir gestehen, daß, wenn erst niemand mehr Unrecht thun will, dann auch nichts mehr gegen die buchstäbliche Anwendung der vorliegenden Vorschrift Christi zu sagen ist. Aber auch das ist klar, daß sie dann gänzlich wegfällt. Sie ist also immer gegründet auf die Voraussetzung, daß Unrecht geschieht. Ist aber das, so folgt auch, daß ihre buchstäbliche Befolgung das christliche Prinzip hindern muß, die Zahl der Übelthäter zu verringern, weil sie eben nicht umhin kann, die Gewalt

derselben zu erhöhen. Da dieses aber nicht gewollt werden kann, so muß jener zunehmenden Gewalt entgegengewirkt werden, und zwar entweder von den Unterthanen, oder von der Obrigkeit. Wäre es nun möglich, daß die Obrigkeit von jedem Unrecht, das den Einzelnen angethan wird, Kenntnis erhielte, ohne daß es ihr von denselben gemeldet würde, so könnte die Vorschrift Christi ohne alle Gefahr für den Staat buchstäblich befolgt werden. Aber das würde offenbar einen ganz anderen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzen, als den gegebenen, den nämlich, daß jeder Einzelne in gewissem Sinne Obrigkeit wäre, während er in einem anderen Unterthan ist; denn dann könnte jeder, nicht sofern er verletzt ist, sondern sofern er Obrigkeit ist, den Übelthäter zur Rechenschaft ziehen. Müssen wir nun sagen: So ist es gegenwärtig nicht; es kann sich nicht jeder als Obrigkeit ansehen in dieser Beziehung, so folgt, daß die Einzelnen als Unterthanen mitwirken müssen; und da es leer wäre zu fordern, nicht der Verletzte selbst, sondern ein anderer solle die Obrigkeit zum Einschreiten gegen die Beleidiger auffordern, so bleibt gar nichts anderes übrig, als die vorliegenden Aussprüche Christi nicht als solche zu nehmen, aus denen die anderen erkärt werden müßten, sondern als solche, die nur richtig verstanden werden können, wenn sie in Übereinstimmung mit denen und aus denen erklärt werden, die entschieden die bürgerliche Gemeinschaft und deren Erhaltung und Förderung voraussetzen. Christus spricht hier in einzelnen Beispielen. Sollen diese in eine allgemeine Formel aufgelöst werden, so müßte sie etwa so lauten: Gieb dich dem Unrechtthuenden so lange geduldig hin, bis du nichts mehr hast, woran er dir Unrecht thun könnte. Damit wäre aber jeder Rechtszustand geradezu aufgehoben, was unmöglich in dem Sinne des Herrn wäre.

Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß Christus eine ganz bestimmte Lage der Dinge im Auge gehabt hat und nur auf diese seine Aussprüche hier bezogen haben will. Aber welche bestimmte Lage? Er sagt: *Καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο.* Wer nämlich eine öffentliche Nachricht zu verbreiten hatte im Auftrage der Obrigkeit, der hatte das Recht, Menschen und Tiere und Schiffe, wo und wie er ihrer bedurfte, zu diesem öffentlichen Dienste aufzubieten; und sich dieses Rechtes bedienen ist der Sinn des Wortes *ἀγγαρεύειν* an dieser Stelle. Der Erlöser redet also hier nicht von etwas, was der Einzelne als solcher dem Einzelnen thut, sondern von einer Last, die der Einzelne als Organ der Obrigkeit dem Einzelnen auflegt. Daraus können wir nun nicht gerade schließen, daß er auch in den anderen Beispielen nur das im Auge hat, was obrigkeitliche Agenten zu leiden auflegen; aber das ist unverkennbar, daß er von Zuständen redet, in welchen die Obrigkeit sich besondere Bedrückungen gegen seine Jünger als solche erlauben würde. Und das war ja damals der unmittelbar zu erwartende Fall. Aber auf Zustände, wie gegenwärtig der unserige im allgemeinen ist, sind jene Vorschriften Christi nicht geradezu anwendbar; sie gelten auch heute ganz eigentlich nur denen, welchen alle Relationen dem Bestreben, zur Ausbreitung des Christentums zu wirken, untergeordnet sein müssen; diese sollen, wie beim Entstehen der Kirche alle, sich durch Widerstreben gegen das Unrecht, das ihnen angethan wird, nicht aus der Richtung bringen lassen, die ihr Beruf ihnen anweist. Für jeden anderen aber gilt dieselbe Regel nur in dem Maße, als er sich in demselben Falle weiß. Daß z. B. der Geistliche, der in einen Rechtsstreit verwickelt ist, schlechthin im Unrecht sei, werden wir nicht sagen. Aber tadeln werden wir ihn, wenn

wir eine Neigung in ihm wahrnehmen, bei jeder Kleinigkeit die Hilfe der Obrigkeit in Anspruch zu nehmen; denn er wird dadurch seiner amtlichen Wirksamkeit Eintrag thun, wenn auch zunächst nur so, daß er anderen den Eindruck macht, er sei überwiegend mit weltlichen Dingen beschäftigt. Und indem wir ihn so tadeln, richten wir ihn nach jenem Ausspruche Christi. Natürlich gilt dasselbe aber auch von jedem anderen seiner besonderen Lage gemäß. Denn wenn ein Weltlicher sich in Rechtsstreitigkeiten verwickelt, die ihn hindern als Hausvater oder als Kirchenmitglied seine Pflicht zu thun, so handelt auch er gegen die in Rede stehenden Aussprüche Christi. Ist aber dieses der eigentliche Sinn derselben, so enthalten sie nichts, was der von uns aufgestellten Theorie, welche die allgemeine christliche Sitte für sich hat, entgegenstände oder gar widerspräche.

2. Das wiederherstellende Handeln des Einzelnen im Staate auf das Ganze.

Hat die bürgerliche Gesellschaft Rückschritte gemacht, so bedarf sie der Reform, die aber nur in dem Maße von Einzelnen ausgehen kann, als das Ganze das Bedürftige ist. Wir stellen dem Ganzen entgegen die Gesamtheit aller Einzelnen; und in dieser unterscheiden wir Einzelne, welche Glieder des leitenden Prinzips im Ganzen oder der obrigkeitlichen Organisation sind, und Einzelne, welche es nicht sind. Fragen wir nun, ob beide gleich stehen in Beziehung auf das reformierende Handeln, oder nicht, so treten gleich zwei entgegengesetzte Theorieen hervor, die eine, welche beide gleichstellt, die andere, welche nur die obrigkeitlichen Personen für berechtigt hält. Aber die Differenz zwischen Obrigkeit und Unterthan verschwindet hier zu einem Minimum; denn keiner kann etwas wesentlich anderes thun, als der andere,

so daß um so klarer ist, daß jeder es nur thun darf nach der Form seiner politischen Stellung. Denken wir uns zuvörderst einen Staat, in welchem die Gesetzgebung zum Teil von einem Ausschusse abhängt, der seinerseits von den Unterthanen instituiert wird, so kann jeder, in welchem die reformatorische Tendenz ist, dieselbe unmittelbar in die Organisation übertragen, indem er nur solche zu Repräsentanten wählt, von denen er weiß, daß sie dieselben Veränderungen wünschen, wie er. Aber bei diesem Einflusse, wie langsam wirkend derselbe auch immer erscheine, wird er sich nun auch beruhigen müssen. Denn ginge er weiter, so verführe er gewaltthätig, und also unsittlich, wie sich bald zeigen wird; aber er würde auch das gar nicht bewirken, was er doch beabsichtigt. Oder würde sich wohl eine Bewegung halten können, die sich auf etwas anderes gründete, als auf die lebendige Überzeugung des Ganzen? Unmöglich. Und darum können denn ferner auch diejenigen, denen alle politische Wirksamkeit in einem Staate verfassungsmäßig versagt ist, zur Wiederherstellung eines besseren Zustandes nicht anders beitragen, als daß sie auf die Überzeugung derer wirken, welche Veränderungen zu machen die Befugnis haben. Ja, diese letzteren selbst endlich, welche Stufe sie auch einnehmen in der Organisation des Ganzen, haben keinen anderen Weg vor sich, als diesen. Denn was im Staate geschieht, geschieht immer nur unter der Form des allgemeinen Willens, und jeder einzelne Willensakt ist entweder die Wirkung eines leidenschaftlichen Impulses, oder der Begeisterung, oder einer verständigen Beratung. Die Begeisterung aber ist überwiegend nur in der Einheit des persönlichen Lebens; wo also mehrere zusammenwirken, werden die Willensakte vornehmlich aus einem der beiden anderen Punkte hervorgehen. Der erste nun ist offenbar unsittlich; folglich werden

alle Staatsverbesserungen überwiegend aus der Beratung entstehen müssen; und es wird für jeden immer alles darauf ankommen, die höchste Beratung in diejenigen Momente hineinzubringen, in welchen die reformatorische Tendenz ist, so daß man sagen kann: Auch die Einzelnen, die nicht in der politischen Organisation sind, können auf dieselbe Weise wirken, wie die Glieder derselben, nur anfangend von entfernteren Punkten, und auch die Glieder der Organisation, wenn diese selbst im ganzen in die rückgängige Bewegung verflochten ist, können nicht anders auf sie wirken, als jeder andere Einzelne auch, nur mit dem Unterschiede, daß sie ihre reformatorischen Impulse schneller und vielseitiger zu verbreiten imstande sind. Daß nun aber anders zu verfahren auch dem christlichen Geiste widerstreitet, ist leicht klar zu machen. Freilich sagen einige: Wenn der Staat rückgängige Bewegungen gemacht hat, so sind diejenigen, welche es veranlaßt haben und der Reform widerstreben, seine Feinde; und es ist gegen sie alles dasjenige Recht, was Recht ist gegen die äußeren Feinde des Staates, also die Anwendung physischer Gewalt. Aber sie müssen doch selbst zugeben, daß der Staat aufgelöst wäre, in welchem ein Teil sich für berechtigt halten könnte, den anderen als den Feind des Staates anzusehen und zu behandeln, folglich auch dieses, daß der Naturzustand zurückgeführt wäre. Verbietet nun das Christentum auch nicht, sich im Naturzustande gegen Gewalt zu schützen; das verbietet es entschieden, ein Moment der Handlung in Beziehung auf andere mit Anwendung physischer Gewalt zu beginnen; denn verbietet es schon, ein bereits zugefügtes Unrecht durch Gewalt gut zu machen, so muß ihm noch viel mehr entgegen sein, äußere Gewalt anzuwenden, um den moralischen Zustand eines anderen zu zu ändern. Gesetzt also, es wäre richtig, diejenigen den

äußeren Feinden des Staates gleichzustellen, die eine rückgängige Bewegung in ihm veranlaßt haben, das wäre immer gegen den Geist des Christentums, den besseren Zustand durch Gewalt wiederherzustellen. Oder, abgesehen von der Genesis der Verschlimmerung des Staates, aber einfach zugegeben das Vorhandensein der rückschreitenden Bewegung, so müßten doch diejenigen, welche den früheren besseren Zustand herstellen wollen durch etwas, wozu keine Befugnis im Staate ist, erst die gegebene Staatsorganisation zerstören. Das aber wäre allen christlichen Prinzipien geradezu entgegen. Denn da das Christentum die Obrigkeit, also jede im Staate geltende Befugnis für eine göttliche Institution erklärt, wie wir gesehen haben, so kann es so wenig im Kleinen als im Großen eine Zerstörung derselben gestatten, wie es denn auch niemals gebilligt hat, was doch das klassische Altertum zu so großem Ruhme rechnete, weder das Größte dieser Art, den Tyrannenmord, noch sonst irgendeine gewaltsame Staatsbewegung. Wenn dem ohnerachtet solche Handlungen auch in christlichen Staaten vorgekommen sind, so ist zuvörderst nicht zu übersehen, daß manches dahin gerechnet wird, was im Grunde doch einer anderen Rubrik angehört. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, bestimmte Grenzen zu ziehen, denn das würde uns zu sehr ins Einzelne führen, aber einen allgemeinen Gesichtspunkt wollen wir aufstellen. Wo der bestehende Zustand eines Staates nicht nur in einzelnen Punkten, sondern im Ganzen auf einem wirklichen Vertrage beruht — was freilich nie Regel sein, sondern nur ausnahmsweise stattfinden kann; denn jeder Staat entsteht ohne Vertrag, da ein Vertrag erst im Staate möglich ist, und was vom Entstehen des Staates gilt, das gilt auch von seinen wesentlichen Veränderungen, welche denselben Charakter haben — und Unter-

thanen den Vertrag verletzen, da werden sie mit Recht von der Obrigkeit bestraft. Verletzt ihn aber die Obrigkeit, so kann sie nicht bestraft werden von den Unterthanen, sondern der ganze Vertragszustand ist dann aufgehoben und ein Zustand der Verwirrung gesetzt, so daß nur die Aufgabe sein kann, eine ganz neue Ordnung zu erzeugen. Daher ist es eine rein christliche Tendenz, Fürsorge zu treffen, daß die höchste Gewalt den Vertrag nicht verletzen kann; und darauf beruht in den meisten Staaten die Entgegensetzung zwischen der Unverletzlichkeit des Monarchen und der Verantwortlichkeit der höchsten Staatsbehörden, womit wesentlich zusammenhängt, daß ein Akt der höchsten Gewalt im Staate nur Gültigkeit hat, wenn beide Glieder der Entgegensetzung dabei konkurrieren. Entsteht dann eine wirkliche Verletzung des Vertrages, so fällt die Schuld auf die verantwortlichen Personen, und diese werden bestraft; der Zustand aber kann nicht eintreten, daß der Staat selbst aufgelöst würde. Wo aber diese schützende Maßregel nicht getroffen ist, während doch ein Vertrag besteht, da ist die ganze Form des Staates vernichtet, wenn die Obrigkeit den Vertrag gebrochen hat; und es kann nur der Grundsatz aufgestellt werden, daß dann jeder verpflichtet ist, der Sittlichkeit angemessen und nach seinem Gewissen den gesellschaftlichen Zustand auf eine möglichst ruhige Weise wiederherzustellen. Aber es ist auch klar, daß in Fällen dieser Art der bürgerliche Verein nicht durch die Unterthanen aufgelöst ist, sondern daß die Obrigkeit sich selbst aufgehoben hat. Es sind Fälle, die auf ganz speziellen Verhältnissen beruhen, und die gar nicht unter unsere christliche Regel fallen, daß kein einzelner die Obrigkeit, die eine göttliche Institution ist, auflösen darf, sondern unter die, daß auch im präsumierten Naturzustande der Christ nie dazu berechtigt ist, ein an ihm vollzogenes Unrecht durch ein

anderes zu erwidern, sondern nur dazu, sich, ohne dieses Prinzip zu verletzen, gegen Ausbrüche roher Gewalt zu schützen. Wo die Obrigkeit den Vertrag verletzt, da ist kein Staat mehr und ein Ausbruch roher Gewalt; aber auch das christliche Handeln dagegen wird noch sehr eingeschränkt dadurch, daß niemand es üben darf, wenn ihm nicht gewiß ist, daß der Staatsvertrag gebrochen ist, und daß niemand dessen gewiß sein kann, ehe er sich dadurch in der Erfüllung seiner Pflichten gehemmt sieht. Und schon daraus geht hervor, daß das Handeln des Christen auch in diesem Falle nur ein ruhiges sein kann; denn kein Verfahren kann gewaltthätig sein, das sich nur auf das Bestreben gründet, in seiner Pflichterfüllung nicht gestört zu werden. Was nun aber die wirklich hierher gehörenden Staatsumwälzungen betrifft, die leider oft genug auch in christlichen Staaten von solchen Einzelnen ausgegangen sind, die sich kein Gewissen daraus machten, den Staat erst aufzulösen, um ihn hernach verbessern zu können, so ist das auf zwiefache Weise zu erklären. Einmal nämlich lag es in der Natur der Sache, daß der christliche Geist, weil er ursprünglich nur die niederen Klassen der Gesellschaft ergriff, die eigentlichen Staatsverhältnisse erst spät und nur sehr allmählich durchdrang, so daß man sich also nicht darüber wundern kann, wenn selbst die Theorie, und sogar noch heute, durch heidnische Reste verunreinigt ist und an heidnischen Vorbildern festhält. Aber zu billigen ist es nie; denn wenn es die Tendenz des Christentums ist, jedem Zustande, in welchem nichts herrscht als äußere Gewalt, ein Ende zu machen, so kann kein Christ Maßregeln gutheißen, die, wenn auch nur vorübergehend und nur als Mittel zu einem bestimmten Zwecke, nichts hervorzubringen vermögen, als wieder nur einen Zustand bloß äußerer Gewalt. Zweitens aber kann das Bewußtsein

von dem, was in politischen Dingen das Richtige ist, schwerlich klar und richtig sein und in eine genügende Theorie gebracht werden, ehe der politische Zustand selbst bis auf einen gewissen Grad ins klare gesetzt ist. Wie wenig das im Mittelalter der Fall war, weiß jeder; es ist also, wenngleich wieder nicht zu loben, doch sehr leicht zu erklären, daß ein wahrhaft christliches politisches Bewußtsein sich in jener Zeit nicht findet. Mit der Reformation erst hat sich ein richtigeres Urteil über diese Verhältnisse gebildet; und betrachten wir, was die Reformatoren einerseits über den Bauernkrieg und ähnliches, anderseits über die Pflichten christlicher Fürsten gelehrt haben, so spricht es den echt christlichen Sinn aus, der alle rechtswidrige Gewalt perhorresziert, und giebt uns überall ausreichende Beläge zu den von uns aufgestellten Grundsätzen.

3. Das reinigende Handeln eines Staates auf den andern.

Es ist analog dem reinigenden Handeln in der Kirche, welches vom Einzelnen ausgehend Einzelne zum Gegenstande hat. Auf dem kirchlichen Gebiete war dabei der Handelnde immer als Repräsentant des Ganzen anzusehen, was auf dem politischen Gebiete nicht möglich zu sein scheint. Denn ein Staat steht freilich dem anderen, ein Einzelner dem Einzelnen gegenüber und kann also auch in gewissen Fällen den Beruf haben, reinigend auf den anderen zu wirken; aber es scheint kein Ganzes gegeben zu sein, als dessen Repräsentanten sich der einzelne Staat einem anderen gegenüber betrachten könnte. Dennoch, seitdem Christen über diesen Gegenstand denken, finden wir die Tendenz ganz allgemein, die Analogie vollständig anzunehmen; wir finden sie in der Idee eines Völkerrechtes, welches voraussetzt, daß sich die Völker gegeneinander in einem Rechtszustande befinden, der sie zu einem

Ganzen macht, und in dem Bestreben, nur auf diesen Rechtszustand das reinigende Handeln eines Staates auf den anderen zurückzuführen. Freilich ist es zunächst nur eine Hypothesis, um nach derselben über die einzelnen Fälle zu entscheiden; allein wir können doch nicht leugnen, daß die Hypothesis eben dadurch daß sie auf diese Weise gebraucht wird, allmählich zur Thesis wird.

Die Frage, ob, wenn ein Staat rückgängige Bewegungen gemacht hat, ein anderer sich in die inneren Verhältnisse desselben einzumischen befugt sei, ist seit geraumer Zeit häufig in den sittlichen Theorieen über die Staatsverhältnisse ventiliert worden; und es hat sie wohl niemand verneint, sofern von nichts anderem die Rede ist, als von einem stärkenden Einflusse des Geistes auf den Geist. Denn ein solcher Einfluß macht sich überall von selbst, wo irgend freier Verkehr ist zwischen den Staaten, und zwar nicht bloß zufällig, sondern auch aus einem bestimmt gewollten Handeln, sofern jeder Staat an dem Fortbestehen der politischen Idee in dem anderen ein wesentliches Interesse hat. Zum Teil nun ist dieses Handeln freilich weniger ein Handeln von Staat auf Staat, als ein Handeln von Volk auf Volk; und wir müssen sagen. Wenn ein Volk gleichgültig den Rückschritten eines anderen zusehen kann, so fehlt es ihm entweder an lebendigem Interesse für die politische Idee, oder an christlicher Liebe. Aber auch als Handeln von Staat auf Staat kommt es vor unter der Form des guten Rates, und ob es pflichtmäßig ist als solches, hängt bloß ab von der Innigkeit des Verhältnisses zwischen den Staaten und von der Überzeugung, ob es guten Erfolg haben werde, so daß auch darin alle einig sind, daß sittlicherweise kein Staat dem anderen seine höheren Einsichten vorenthalten kann, sobald er Gelegenheit hat, sie ihm zu entwickeln, und hoffen darf,

Empfänglichkeit dafür zn finden. Sehr schwer aber und verschieden wird die Entscheidung, sobald die Frage so gestellt wird, was denn erlaubt sei und pflichtmäßig, wenn durch Unterhandlungen nichts mehr auszurichten ist. Wenn zwei Staaten in freundschaftlichem Verhältnisse leben, so daß ein gemeinschaftliches Recht von ihnen anerkannt wird, so ist das der gute, der Idee des Völkerrechts angemessene Zustand. Stört nun der eine dieses Verhältnis und erfährt der andere davon nachteilige Wirkungen, so liegt diesem letzteren die Verpflichtung ob, Maßregeln zu ergreifen, daß der Rechtszustand seiner Bürger nicht gekränkt werde. Aber die große Frage ist gleich die, ob es ihm zustehe, den früheren guten Zustand durch die Gewalt der Waffen wiederherzustellen. Christus verbietet den Einzelnen im sogenannten Naturzustande — nicht sich zu schützen gegen eindringende Gewalt, aber — ein ihnen zugefügtes Unrecht durch ein anderes aufzuheben. Halten wir uns nun an diese Analogie, so könnte man für das Verhältnis der Staaten das sonderbare Resultat daraus ziehen wollen, daß eigentlich nur die Angriffskriege erlaubt wären, die Verteidigungskriege aber nicht. Aber davon wird man abstehen, wenn man bemerkt, daß nicht gemeint ist, der Einzelne dürfe Gewalt brauchen, wenn ein anderer erst auf dem Punkte steht ihm Unrecht zu thun, später nicht mehr; sondern vielmehr dieses, der Einzelne dürfe keine Gewalt brauchen, wenn ihm das Unrecht noch gar nicht oder schon vollständig angethan ist, wohl aber wenn ein anderer darin begriffen ist, gewaltthätig gegen ihn zu verfahren. Denn so ist deutlich, daß der Angriffskrieg nun doch immer darauf beruhen müßte, daß die Gewalt von der anderen Seite schon wirklich in Bewegung gesetzt ist. Aber es bleibt freilich der andere Teil des Resultats, daß nämlich der bereits verletzte Staat nicht befugt sein sollte,

sich durch Gewalt wieder zu seinem Rechte zu verhelfen, ebenso sonderbar. Indes die Sache ist diese, wenn wir uns einen Naturzustand denken, so kann der Christ sich nicht erlauben, die Folgen eines ihm angethanen Unrechts durch Gewalt aufzuheben, denn das wäre Unrecht gutmachen durch Unrecht, sondern er muß es als ein Naturereignis tragen und nur darauf bedacht sein, auf den Willen und die Einsicht des Beleidigers reinigend einzuwirken. Nun aber ist es gerade die rein christliche Ansicht, aus der auch das Völkerrecht hervorgeht, daß die christlichen Staaten sich in ihrem Verhältnisse zu einander nicht als im Naturzustande, sondern als im Rechtszustande anzusehen haben. Wie wir also dem Einzelnen im gesellschaftlichen Zustande das Recht zusprechen mußten, die Hilfe der Obrigkeit in Anspruch zu nehmen und auf diese Weise als Organ des Ganzen zu handeln, so werden wir hier sagen müssen, dürften wir christliche Staaten ansehen als bloß im Naturzustande gegen einander, so würde jene Regel anzuwenden sein. Da sie aber als christliche Staaten notwendig in geistiger Gemeinschaft sind und also auch für alle äußeren Dinge einen gemeinsamen Rechtszustand anerkennen müssen, so muß für sie recht sein, was für die Einzelnen im bürgerlichen Vereine recht ist, daß nämlich sinnliche Motive angewandt werden zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des Rechts, so lange die Gesinnung fehlt, begangenes Unrecht aus eigenem sittlichen Antriebe gutzumachen. Ist also der Rechtszustand eines Staates durch einen anderen Staat verletzt, so ist der verletzte das natürliche Organ des vorausgesetzten Ganzen, um den verletzenden durch Anwendung sinnlicher Motive zum Schadenersatze zu nötigen. Wobei nur zweierlei schwierig erscheint. Rein geschichtlich nämlich die Sache betrachtet, ist der Kriegszustand häufiger, je mehr die Idee des Völker-

rechts in ihrer Anwendung noch zurücktritt, und seltener, je mehr diese Idee sich geltend macht. Je natürlicher nun das zu sein scheint, desto mehr scheint die von uns aufgestellte Theorie mit der Geschichte, mit der allgemeinen Praxis in Widerspruch zu stehen; denn unsere Ansicht ist offenbar die, daß das Recht zum Kriege erst auf der Voraussetzung des Völkerrechts beruht. Aber es ist leicht zu zeigen, daß dieser Widerspruch nur scheinbar ist. Es ist wahr und natürlich, daß wo die Idee des Völkerrechtes noch nicht ins Leben getreten ist, der Kriegszustand die Regel ist; aber er ist da auch nichts, was sittlich zu rechtfertigen wäre, er ist da ein reines Naturerzeugnis; und wie in der Natur selbst alles, auch alles Revolutionäre, nur dazu ist, daß es organisiert werde in einen Zustand harmonischen und gesetzmäßigen Lebens, so ist auch dieser Kriegszustand nur die Vorbereitung auf einen völkerrechtlichen Zustand, nur das Mittel, denselben hervorzurufen, und daß er ein Bedürfnis ist, fühlbar zu machen. Was sich auch dadurch bewährt, daß überall, wo noch kein völkerrechtlicher Zustand herrscht, der Angriffskrieg nicht zu unterscheiden ist vom Verteidigungskriege. Denn ist es wahr, daß der erstere niemals etwas Sittliches ist, so ist jeder Krieg im Naturzustande, wo eben beide nicht ordentlich unterschieden werden können, nichts als bloß ein Naturerzeugnis. Die zweite allgemeine Schwierigkeit ist aber diese. Wir haben das Recht der Verteidigungskriege auf einen gemeinsamen Rechtszustand der Staaten gegrüudet nnd den verletzten als das natürliche Organ des Ganzen gesetzt, weil er von der geschehenen Verletzung die erste Kunde habe. Aber die Idee des Völkerrechts ist noch nicht so weit realisiert, daß er die Gesamtheit der Staaten zu seinem Schutze auffordern könnte, wie der Einzelne im Staate die Obrigkeit, sondern er kann nur selbst die Wiederherstellung seines

Rechtes übernehmen; und die Sittlichkeit seines Verfahrens ruht darauf, daß er nicht aus Eigennutz, sondern nur zum Besten der völkerrechtlichen Idee zuwerke geht. Dieses Prinzip wird jeder als richtig anerkennen, aber wie steht es um die Möglichkeit seiner Anwendung? wie kann man unterscheiden, ob der Verteidigungskrieg begonnen wird aus der völkerrechtlichen Idee oder aus Eigennutz? wie kann man sicher sein, daß nicht eine unbedeutende Verletzung zum Vorwande genommen wird, um unsittliche Vergrößerungspläne durchzuführen? Diese Schwierigkeit ist nicht zu lösen, aber das hindert nicht die Richtigkeit unseres Satzes; sondern es folgt nur, daß die Beurteilung des einzelnen Falles und die sittliche Ausführung der Vorschrift dem Gewissen des Staates überlassen bleibt, wie es ja bei den meisten sittlichen Regeln nicht anders ist. Wenn wir aber diese beiden Fälle noch einmal ins Auge fassen und bestimmt zu unterscheiden suchen, wo ein Staat ganz in der Analogie eines solchen Einzelnen ist, der bloß als Organ des Ganzen die Obrigkeit zum Schutze aufruft, oder eines solchen, der sich selbst hilft, was dem Christen im Naturzustande nicht erlaubt ist, so sehen wir, daß dieses ganz wieder zurückkommt auf den Unterschied zwischen Verteidigung und Angriff, und wir werden beiderlei Kriege gerade so bestimmen können. Wir werden also sagen können, nur der Krieg ist ein wahrer Verteidigungskrieg, welcher so im Namen der völkerrechtlichen Idee geführt wird; jeder andere ist ein Angriffskrieg, weil er, mag er immerhin durch eine Verletzung veranlaßt sein, in seiner Tendenz nicht in Verhältnis steht mit dieser Verletzung und auf etwas anderem ruht als auf der Idee der Wiederherstellung des völkerrechtlichen Zustandes. So daß wir, richtig verstanden unsere Theorie in diese Formel werden bringen können. Von der Idee des Völkerrechtes aus ist jeder

Verteidigungskrieg erlaubt, aber jeder Angriffskrieg unsittlich, auch wenn er den Schein des Verteidigungskrieges annimmt. Und auch das wird klar, daß je mehr die Idee des Völkerrechts heraustritt, desto leichter beide Arten von Kriegen zu unterscheiden sind. Denn im Naturzustande kann zwischen der Beleidigung und dem Anfange der bewaffneten Selbsthilfe nichts liegen, als ein Versuch des beleidigten Staates, den beleidigenden von seinem Unrechte zu überzeugen, ohne daß Wiedererstattung verlangt wird; wird damit nichts ausgerichtet, so ist Selbsthilfe natürlich. Im völkerrechtlichen Zustande aber tritt eine Menge von Zwischenpunkten ein, gütliche Unterhandlung, geistige Einflüsse unbeteiligter Staaten, Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung eines dritten; und nur der Staat, der keine dieser Stufen überspringt, wird die Voraussetzung für sich haben, daß er aus der völkerrechtlichen Idee heraus handelt und, kommt es dennoch zum Kriege, nur einen Verteidigungskrieg führt, und er wird nur dafür zu sorgen haben, daß derselbe keinen anderen Charakter annehme, d. h. nichts anderes jemals bezwecke, als Schadenersatz und Herstellung des früheren Rechtszustandes, worüber ebenfalls die anderen Staaten werden zu wachen haben.

Ist nun bisher nur das Handeln des Staates als Obrigkeit auf den Staat als Obrigkeit bestimmt, so ist noch die Frage übrig, wie hat sich denn in der vorliegenden Beziehung der Unterthan als solcher zu verhalten? Hier treffen wir aber auf verschiedene in gleichem Maße verworrene Meinungen, die noch dazu alle als vom christlichen Standpunkte aus aufgestellt angesehen werden wollen. Zu der einen werden wir die rechte Stellung nicht einnehmen können, wenn wir uns nicht zuvor im allgemeinen darüber verständigen, wie der Krieg in Beziehung auf das Leben des Ein-

zelnen zu würdigen ist. Man ist gewohnt, sich die Sache so zu denken, als ob es im Kriege nur auf das Leben der Feinde abgesehen sei, aber das ist eigentlich gar nicht der Fall; sondern es ist immer nur zufällig, wenn eine Anzahl von Feinden dabei den Tod findet. Kein auf sittliche Weise den Krieg führender Staat befiehlt seinen Unterthanen, die des gegenüberstehenden Staates zu töten, wo immer sie angetroffen werden; er hat also auch niemals die Absicht sie zu töten, sondern was er eigentlich will, ist nichts als Schadenersatz und Sicherheit für die Zukunft. Freilich, sollen diese beiden Punkte durch physische Gewalt erreicht werden, so giebt es kein anderes Mittel dazu, als Schwächung des Gegners in dem Maße, daß ihm vernünftigerweise nichts übrig bleibt, als das Geforderte zu leisten. Aber nicht dadurch soll er geschwächt werden, daß seine Unterthanen getötet werden, sondern dadurch, daß man in Besitz nimmt, was seine Kraft ausmacht, nämlich Land und Leute. Je weniger der Krieg so geführt wird, desto mehr ist er barbarisch und unsittlich; denn darf schon der eigene Unterthan nicht mit dem Tode bestraft werden, so darf es noch viel weniger der fremde. Daß also Feinde den Tod finden, ist nicht Folge des bestimmten Willens sie zu töten, und nicht Folge davon, daß man sich und sie in eine bestimmte Stellung zu setzen gewußt hat, sondern nur davon, daß sie willkürlich Widerstand leisten. Früher war das freilich ganz anders; aber es kann uns gar nicht zweifelhaft sein, welche Art Krieg zu führen die sittliche sei, die alte oder die jetzige. Allerdings entwickelte sich wohl größere persönliche Tapferkeit, als man bloß noch mit Schwert und Lanze focht. Aber weil dabei leichter ein Kampf auf Leben und Tod entstand, als bei der jetzt herrschenden Anwendung des Geschützes, die nur darauf ausgeht, den Gegner zu veranlassen, sich vor

der Entwickelung einer bestimmten Masse von Naturkräften zurückzuziehen, so ist die heutige Kriegführung bei weitem edler. Unchristlich ist nur unser Vorpostenkrieg und die Verwendung von Scharfschützen, wobei es auf die Einzelnen abgesehen ist, womit aber auch gerade am wenigsten ausgerichtet wird. Und was nun die eigenen Unterthanen betrifft, so kann auch nicht die Rede davon sein, daß sie im Kriege bestimmt dem Tode entgegengeführt werden oder entgegengehen, sondern nur davon, daß ein Teil derselben einer größeren Gefahr des Todes ausgesetzt wird oder sich aussetzt, um einen gewissen Zweck zu erreichen. Das kann aber nicht unrecht sein; sondern wie nur eine falsche Lehre von der göttlichen Providenz es dahin bringen kann, daß man Blitzableiter und Pockenimpfung für Sünde hält, so kann auch nur eine falsche Lehre von der Schonung des menschlichen Lebens und von der Pflicht der Selbsterhaltung dahin führen, jede Aufnahme zum Kriegsdienste und jede Teilnahme an demselben für unzulässig zu erklären; und mit demselben Rechte, wie der Kriegsdienst, müßte jede gefährlichere Berufsthätigkeit, wie die Seefahrt, das Bauwesen und andere ähnliche, verboten werden und vermieden. Wenn man also die Theorie aufgestellt hat, die Obrigkeit könne nicht befehlen, Menschenblut zu vergießen, denn die heilige Schrift verbiete es; sie könne also auch von niemandem fordern, am Kriege teilzunehmen, dem sein Gewissen dieses verbiete; so ist die ganze Voraussetzung eine unrichtige; und haben christliche Religionsgesellschaften, wie Quäker und Mennoniten, diese Theorie aufgestellt, so haben sie damit eigentlich sich selbst außerhalb des Staates gestellt, und es scheint uns eine zu große Nachgiebigkeit unserer Regierung zu sein, wenn sie dem ohnerachtet im Staate geduldet werden. Giebt es in einem Staate keine persönliche Verpflichtung zum Kriegsdienste, wie

in England und Holland, so steht die Sache ganz anders, denn dann ist die Teilnahme am Kriege ein freies Gewerbe; ist aber, wie bei uns, die Teilnahme am Kriege allgemeine Bürgerpflicht, und das ist offenbar der edlere Zustand, so sollte keine Ausnahme gestattet sein. Wo nun dieser höhere Zustand noch nicht ist, wo ein besonderer Soldatenstand ist, keine allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienste, da muß der Übergang in das Vollkommenere in dem Maße erschwert werden, als die Menge derer groß ist, die dem Christen nicht zulassen wollen, die Waffen zu tragen; gewiß also ist es von großer Bedeutung, die Gewissen über diesen Punkt aufzuklären. Das ist auch gar nicht schwer; aber freilich, man darf nicht alles auf den unbedingten Gehorsam, den man der Obrigkeit schuldig sei, zurückführen, wie das die gewöhnliche Praxis ist, sondern der einzig ausreichende Gesichtspunkt ist die Wahrheit, daß im Kriege von dem Einzelnen gar nicht verlangt wird, wissentlich und mit seinem Willen Menschenblut zu vergießen.

Steht nun aber fest, daß der Christ als Unterthan sich nicht weigern kann am Kriegsdienste teilzunehmen, weil derselbe überhaupt unchristlich sei, so sind wir doch auch darin übereingekommen, daß die christliche Sittenlehre auch nur einen Verteidigungskrieg, keinen Angriffskrieg gestattet. Möglich indes bleibt doch, daß die Obrigkeit einen Angriffskrieg befiehlt, und da sagt man denn, daß der Christ an einem solchen teilnehmen könne, ohne dadurch einen Teil der Schuld auf sich selbst zu laden. Aber die Sache ist diese. Der Christ als Unterthan hat zuvörderst gar nicht die Mittel, um sicher zu entscheiden, ob ein Krieg, den die Obrigkeit befiehlt, ein gerechter ist oder ein ungerechter. Denn der Krieg liegt immer in einer Reihe von Verhandlungen der Staaten über eine Verletzung. Nehmen wir nun auch an,

alle Verhandlungen im Staate hätten die größtmögliche Öffentlichkeit, wiewohl das in Beziehung auf Krieg und Frieden am wenigsten zu verlangen ist, so müßte doch, wer ein Urteil darüber haben wollte, ob die Regierung überhaupt im Rechte ist und auch bei der Verhandlung keine Zwischenstufen übersprungen hat, außer der vollkommenen Kenntnis des Faktischen, als ein Rechtskundiger und als ein Politiker alle Einsichten haben, welche die verschiedenen Zweige der Obrigkeit in sich vereinigen, und das wird nicht leicht jemand von sich rühmen können. Dann aber, gesetzt auch, ein Einzelner, der nicht selbst die obrigkeitliche Autorität hat, vereinigte alle diese Kenntnisse in sich, so dürfte er sich doch nie anmaßen, einen Befehl der Obrigkeit zum Kriege, weil ihm derselbe nicht gerecht scheine, nicht zu vollziehen: denn das hieße nichts anderes, als an seinem Teile den Staat auflösen; und gingen viele auf dieselbe Weise zuwerke, so wäre der Staat wirklich aufgelöst, weil alle Sicherheit verschwunden wäre, daß die Obrigkeit immer den Gehorsam finden werde, dessen sie bedarf. Und zuletzt ist deutlich, daß der Unterthan keine Verschuldung auf sich zieht, wenn er auf Befehl der Obrigkeit die Waffen ergreift. Denn die Verantwortlichkeit kann überall nur auf denen ruhen, die Mitglieder sind der Organisation, und auch auf diesen nur für das ihnen eigens angewiesene Gebiet, auf welchem sie rein nach ihrem eigenen Urteile zu handeln verpflichtet sind; auf jedem anderen Gebiete können sie auch nur wirken, wie jeder andere, nämlich durch Remonstration, aber nie durch Ungehorsam oder Widerstand; und nur das haben sie vor allen übrigen voraus, daß sie ihrer Remonstration dadurch größeres Gewicht zu geben imstande sind, daß sie von der Aufnahme derselben die Fortsetzung ihrer obrigkeitlichen Funktionen abhängig machen können. Kommt dann demohn-

erachtet zur Ausführung, was sie nicht zu billigen imstande sind, so sind sie von aller Verantwortung frei, wenn sie, nun nichts mehr als Unterthanen, wie alle Unterthanen den Befehlen der Obrigkeit Genüge leisten. Will man eine andere Regel geltend machen, so sieht man, wie die Gewissenhaftigkeit ihr rechtes Maß verfehlen und in das gefährlichste ausgehen muß. Sich von der Teilnahme am Kriege ausschließen, weil man ihn nicht gerecht finde, ist geradezu Empörung. Überdies ist es auch sonst ganz leer, zu sagen: Ich will nicht mitstreiten in dem Kriege, um nicht mitschuldig zu sein. Denn zum Kriege gehört noch mehr, als die Waffen tragen, und die nicht die Waffen tragen, nehmen darum nicht minder an ihm teil. Aber nehmen sie doch nicht bloß teil auf eine mittelbare und unbewußte Weise? Indes auch das ist nichts gesagt. Denn einerseits nimmt der Kriegszustand alle Thätigkeiten im Staate unmittelbar in Anspruch, und anderseits hat auch der nur mittelbar Anteil daran, der selbst die Waffen trägt. Und wenn es wahr ist, daß einige bewußt, andere unbewußt zum Kriege mitwirken, so ändert das die Sache nur insofern, daß die letzteren noch die besondere Schuld auf sich laden, daß sie überhaupt ohne lebendige Teilnahme sind am bürgerlichen Leben. Eins von beiden giebt es also nur, entweder muß man teilnehmen am Kriege, den die Obrigkeit befiehlt, oder man muß überhaupt nicht in einem Staate sein, der nicht ein- für allemal erklärt, daß er nie Krieg führen werde. Dagegen die Überzeugung aussprechen, daß man einen Krieg für ungerecht halte und von dieser Überzeugung aus mit allen Kräften auf die Obrigkeit wirken, aber im vollkommenen Gehorsam gegen sie, das ist eines jeden Pflicht, und wenn er dieser gewissenhaft nachkommt, so kann er vollständig ruhig sein in seinem Gewissen.

Schriftbeweise für unsere Sätze können wir im Neuen Testamente nicht erwarten, da das Christentum erst später in das römische Heer kam. Johannes der Täufer muß es aber nicht für Gewissenssache gehalten haben, gar nicht Soldat zu sein, denn sonst hätte er den Kriegsknechten nicht Vorschriften geben können über das besondere Verhalten, das sie zu beobachten hätten. Aber freilich, er ist nur Grenze des Christentums. Doch auch Paulus kann diesen Gedanken nicht gehabt haben, daß die Teilnahme am Kriegsdienste schlechthin pflichtwidrig sei; denn da er das Christentum zuerst in solche Gegenden brachte, aus denen gewiß viele ins römische Heer traten, so hätte er wohl Veranlassung gehabt, ihn auszusprechen, wenn er ihn gehabt hätte. Die christliche Sitte erlaubt die Waffen zu tragen, wenn die Obrigkeit es befehle, so allgemein, daß einzelne Ausnahmen davon nichts gelten können.

4. Das reinigende Handeln des Staates auf Einzelne außerhalb des Staatsverbandes überhaupt.

Daß auch im Verhältnisse eines Staates zu solchen, die noch nicht in bürgerlichen Vereinen leben, ein Rückschritt stattfinden kann, ist leicht zu sehen; ebenso, daß wo er stattfindet, ein reinigendes Handeln indiziert ist. Sind nun die Unterthanen des Staates diejenigen, welche den bestehenden Zustand des Verkehrs stören durch Treulosigkeit und Betrug, so muß die Obrigkeit auch dem, der keinem Staate angehört und also auchvon keinem Staate vertreten werden kann, Recht schaffen gegen ihre Unterthanen; denn es ist nur eine heidnische Vorstellung, keine christliche, daß es zwar ein Recht gebe zwischen Bürgern und Bürgern, aber nicht zwischen Bürgern und andern; und einer christlichen Obrigkeit kann es gar nicht darauf ankommen, wem unrecht geschehen ist

von ihren Unterthanen, sondern nur ob dieselben irgendein Unrecht verübt haben. Aber wie nun, wenn diejenigen, die noch nicht in einem bürgerlichen Vereine leben, das feststehende Verhältnis von Treue und Glauben im Verkehr verletzen? Das Bedeutende dieser Frage können wir erst einsehen, wenn wir auf die Geschichte zurückgehen, besonders seitdem sonst unbekannte bevölkerte Regionen entdeckt wurden. Wir finden nämlich die Ansicht vorherrschend, christliche Staaten hätten das Recht, Völker, die noch nicht im bürgerlichen Vereine leben, in Besitz zu nehmen, und so auf gewaltsame Weise unter ihnen den bürgerlichen Zustand hervorzurufen Als ein unbedingtes aber wird doch schwerlich jemand dieses Recht in Anspruch nehmen; unter welchem Vorwande also ist es geübt worden? Wo man unbekannte Menschen antraf, mit denen man nicht sprechen konnte, da war das erste Verhältnis, das entstand, ein reales, worauf das Bestreben, sich symbolisch verständlich zu machen, natürlich hinführte; man gab und nahm Geschenke, trieb Tauschhandel u. s. w. Wie konnte man nun dazu kommen, von diesem ursprünglichen Verhältnisse aus zur Anwendung der Gewalt zu schreiten? Offenbar nur unter der Voraussetzung, es sei ein Unrecht geschehen, und ein bürgerlicher Zustand sei eigentlich noch nicht da, also auch keine Regierung, an die man sich wenden könne. Und woher konnte diese Voraussetzung entstehen? Offenbar nur aus dem Verkehre und aus der Wahrnehmung, er sei verletzt worden. Aber ist aus diesem Gesichtspunkte die Gewalt, die man anwandte, zu rechtfertigen? Jede Art von Verkehr geht immer aus von der Voraussetzung eines vertragsmäßigen Zustandes. Wo aber kein bürgerlicher Verein ist, da ist auch streng genommen kein vertragsmäßiger Zustand, denn nur im Staate ist die Sanktion, die zum Begriffe des Vertrages gehört.

Folglich ist die Vertragsmäßigkeit ebenso nur Voraussetzung zwischen den Einzelnen, wie Völkerrecht zwischen den Staaten, und zwar auch eine solche, die sich dadurch, daß sie als bloße Voraussetzung angenommen wird, allmählich realisiert. Wenn z. B. ein Tauschhandel eingeleitet wird, so ist immer ein Zwischenraum zwischen Versprechen und Erfüllen, und dieser Zwischenraum wird ausgefüllt durch Vertrauen, daß das gegebene Wort werde gehalten werden. Je häufiger und länger in dieser Voraussetzung gehandelt wird, destomehr Gültigkeit hat sie innerlich, wenngleich die äußere Sanktion fehlt. Aber ein eigentlicher Vertrag ist doch nicht da. Halten nun, die noch nicht im bürgerlichen Vereine leben, ihr Wort nicht, so ist die erste natürliche Folge die, daß der getäuschte Teil den Verkehr aufhebt. Die aber unter jenen Vorteil gehabt haben, so lange das gute Verhältnis bestand, werden sich bemühen, es wiederherzustellen und den Schaden, den die Ausnahme gestiftet hat, wieder gut zu machen, und daraus wird eine Art von Garantie entstehen müssen, die eine Annäherung ist an den bürgerlichen Zustand. Denn kommt nun wieder ein Fall der Art vor, so wird ein schiedsrichterliches Verfahren entstehen; die Majorität, die den Verkehr will, wird physische Gewalt anwenden gegen die Einzelnen, die ihn durch Treulosigkeit stören, und das ist offenbar eine Grundlage zur bürgerlichen Gewalt. Allerdings nun ist der bürgerliche Zustand eine Wohlthat für alle Menschen, weil in ihm erst eine Beschleunigung der Herrschaft des Menschen über die Natur möglich ist; allerdings ist es demgemäß Christenpflicht, solchen, die nicht im Staate leben, zum Leben im Staate zu verhelfen, aber ist es zu rechtfertigen, gewaltthätig dabei zuwerke zu gehen? Um so weniger, da ein durch Gewalt herbeigeführter bürgerlicher Zustand keiner ist. Darum kann aber auch kein Recht

entstehen, wenn der Verkehr ist verletzt worden, zur gewaltsamen Einführung des bürgerlichen Zustandes, bei welcher sich, wo sie stattfindet, natürlich die einführende Gewalt zur herrschenden macht; sondern dann ist eben nichts sittlich als die Wiederaufhebung des Verkehrs. Nur daß das sittliche Verfahren freilich schwer zu bewirken ist, weil die Einzelnen, die schon im Staate leben, wegen ihrer Überlegenheit im Verkehr mit Unzivilisierten nicht glauben, so strengem Gesetze unterworfen zu sein als in allen anderen Fällen. Aber das ist grundfalsch, und hier, wie anderswo, muß der Obrigkeit gehorcht werden, und die Obrigkeit das Recht haben, die Grenzen des Verkehrs zu bestimmen. Daß nun, wenn man sich in diesen rechten Schranken hält, die wahre freie und natürliche Entstehung des bürgerlichen Zustandes zu erwarten ist, ist wohl klar. Vergleichen wir die beiden Handlungsweisen ihrem Erfolge nach miteinander, so scheint die gewaltsame freilich schneller zum Ziele zu kommen. Unterwirft man sich die Unzivilisierten, so ist der bürgerliche Zustand im Momente da; soll er aber erst darauf gegründet werden, daß er ein inneres Bedürfnis geworden ist, so wird er nur sehr langsam zustande kommen; und man könnte also sagen: Ist es Pflicht, den bürgerlichen Zustand zu verbreiten, so ist auch die schnellste Art die beste. Allein die Schnelligkeit ist hier nur scheinbar. Denn diejenigen, unter welchen der bürgerliche Zustand durch Gewalt hervorgebracht wird, haben von Anfang an gar nicht das Bewußtsein, daß ein solcher unter ihnen existiert, sondern sie fühlen sich bloß unterdrückt. Das Bewußtsein, im Staate zu sein, kann ihnen erst kommen, wenn es der gebildeten Macht, welche auf sie wirkt, gelingt, den Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen unter ihnen hervorzurufen. Bis dahin werden sie immer die Neigung haben, Gewalt mit Gewalt zu ver-

treiben, Unterjochung durch Empörung. Abgesehen aber davon, das Christentum weiß nichts von einem Rechte, unzivilisierte Völker mit Gewalt zu zivilisieren. Es fordert, alles zu vermeiden, wodurch der christliche Name könnte gelästert werden unter den Völkern (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 5. 8), und durch nichts wird er mehr gelästert als durch Unterdrückung. Wir wundern uns billig, daß Christen Jahrhunderte lang mit unchristlichen Völkern im Verkehr sind, ohne daß in diesen eine Neigung für das Christentum entstanden ist. Aber der Grund davon ist nicht sowohl der, daß die christlichen Völker kein Interesse hatten am Christentum, als der, daß sie es durch Gewaltthätigkeiten verhaßt gemacht haben und verächtlich. Wäre das nicht geschehen, wie lange schon wären die gutmütigen Völkerstämme, zu denen man im fünfzehnten Jahrhundert kam, christianisiert, und daß sie es zum Teil noch nicht sind, ist und bleibt eine Schande für die christlichen Völker. Dies kommt vielleicht etwas spät in die christliche Sittenlehre, aber die Theorie kommt immer etwas spät; und zu spät kommt es leider nicht, denn das gewaltthätige Verfahren hat immer noch nicht aufgehört.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

worden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band 12: **Augustins Bekenntnisse** in neuer Übersetzung und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten nachhaltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!'" „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten".

Zweite Reihe (1889).

Band 13—16: **Schleiermacher,** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich auf diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen." „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit." „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlichkeit, aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden."

Band 17: **Sursum corda!** Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwart. Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: **Massillons** Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon".

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland .... Und worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso viel Kraft als Geschicklichkeit führt .... Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; bald muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung zer-

schmelzen . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist! . . . Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt." (Theremin.)

Band 19—20: **Theremins** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte."

Band 21: **Philipp Jakob Speners Hauptschriften,** bearbeitet und eingeleitet von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade". „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement."

Band 22—23: **Neander,** Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor H. Deutsch.

„Das Ein- und Mannigfaltige der Lehre und des Lebens in der apostolischen Gemeinde — propädeutisch durch anziehende, gewandte Darstellung, einführend in die Geschichte der apostolischen Kirche", „Überleitung zur tieferen Auffassung der christlichen Offenbarung", „bestimmend für mich geworden."

Band 24: **Imitatio Christi,** in neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche." „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben", „zur Stille der Demut führend", „mein einziges Andachtsbuch", „die Wahrheit des Christenlebens". „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung."

Dritte Reihe (1890).

Band 25: **Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta.

Band 26—28: **Neander,** Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.

Band 29: **Gregorius' von Nazianz** Schutzrede und **Chrysostomus'** sechs Bücher vom Priestertum. Zwei pastoraltheologische Schriften der alten Kirche, in einer neuen deutschen Übersetzung dargeboten und mit einer Einleitung versehen von Lic. theol. G. Wohlenberg.

Band 30—31: **Herder,** Vom Geist der ebräischen Poesie. Mit einer Einleitung versehen von Dr. Friedrich Hoffmann.

„Ein Buch von ewiger Jugend." „Ein niemals auszulesendes Buch, immer frisch wie die Hindin der Morgenröte."

Band 32: **Bengels** Gnomon in deutscher Übersetzung mit Einleitung von Professor D. Kübel, Bd. I.

„Von bleibendem Wert durch die geistvollen, prägnanten exegetischen Bemerkungen, die oft überraschend helle Schlaglichter auf dunkle Stellen des Inhalts werfen und im Lichte der Schriftwahrheit selbst tief in solche Stellen hineinblicken lassen." „Eine Fundgrube für praktische Schrifterklärung."

Band 33—36: **Hüffell,** Wesen und Beruf des evang. Geistlichen. Mit Einleitung von Pfarrer A. Klas.

Vierte Reihe (1891).

Band 37—38: **Schleiermachers** Christl. Sittenlehre in Vorles., herausg. v. Jonas.

Demnächst erscheinen:

Pascals Pensées neu übersetzt und eingeleitet von D. Dreydorff. **Harms'** Festpredigten mit dem Vortrage „Mit Zungen reden!" zur Einleitung. Die Weisheit auf der Gasse, deutsche Sprichwörter sittlichen und religiösen Inhalts, zusammengestellt vom ev.-theol. Seminar in Herborn.

Christliche Sittenlehre

Bd.: 1.

1891

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11890339-9